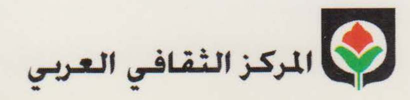
إدريس هاني

المفارقة والمعانقة

رؤية نقدية في مسارات العولمة وحوار الحضارات





مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

المفارقة والمعانقة

سؤال المقابسة في قرن جديد

رؤية نقدية في مسارات العولمة وحوار الحضارات

الكتاب

المفارقة والمعانقة

المؤلف

إدريس هاني

الطبعة

الأولى، 2001

عدد الصفحات: 192

القياس: 17 × 24

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 ـ 307651

فاكس: 305726 ـ 2 212+

Email: markaz@inter.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

إدريس هاني

المفارقة والمعانقة

سؤال المقابسة في قرن جديد

رؤية نقدية في مسارات العولمة وحوار الحضارات

المركز الثقافي العربي

محتويات الكتاب

ما بعد لعبة النهايات

كلما استفحل خطاب النهايات، واستبد الملال بالمثقف العربي، إلاّ وتعين العود إلى خطاب البدايات. والبداية ها هنا تبدأ من حيث النهايات ذاتها. أي من العولمة وصراع الثقافات. وهي بداية قلقة، تفرض موقفاً مزدوجا على الكيان العربي. أولاً، كيف نستوعب الحدث. ثانياً، كيف نتفاعل معه. ويبدو أننا كعرب، تحدد موقفنا الأول بمنسوب أدنى من الاستيعاب، بفعل صدمة قادتنا في الموقف الثاني إلى تمامية في التمنع وإسراف في ممارسة الاسترجاع. أو بفعل دهشة قذفت بنا إلى تمامية الانفراط وشبق الالتحاق. وفي كلتا الحالتين، كنا قد قفزنا بامتياز إلى مهوى النهايات العدمية وتفاعلنا بصور شتى وبهوية ممزقة.

ففي خطاب النهايات نلاحظ محاولة ماكرة لتأسيس نمط آخر من البدايات. وفي مشاريع هدم الأنساق، تثوي رغبة جامحة في الانبناء.. وفي دعوى تفتيت المركز يتبدى طموح كاسح إلى تمركز مختلف. ثمة إذن ما يدعونا إلى إعلان نهاية (النهايات) كي نؤسس بداية (البدايات). فخطاب النهايات ـ نهاية الانساق، والمراكز والمرجعيات... ـ دعوة مبطنة لخطاب البدايات المشوهة. من هنا نلاحظ، أن لهذا الخطاب مع العولمة غزل لطيف. لأنه يجد عندها عماءاً تسكنه الأشباح والأصداء في اختلاف لا ائتلاف فيه، وفي مفارقة لا معانقة فيها، وفي زمان لا تخارجات لديه. الاختلاف فيه شريعة المختلفين، إلا الخلاف نفسه فلا خلاف حوله. خطاب النهايات بالنتيجة، جميل ومثير وجذاب. لأنه يستفز اللاّ مرئي والخلفيات المترددة الخجولة، ويوخز الأعماق. وهو أيضاً يرفع الرقابة ـ كل أشكال الرقابة ـ وينشر الفكر العاري على حبل التيه المديد، كما يطوي المسافات بين النقائض. يرى خطاب النهايات بأن العولمة صنو العالمية، فلا هوية لها. وأن الإنسان المعولم هو الإنسان الكوني النموذجي!

وليس في وسعنا أمام هذه المماحكة، أن نكشف عن مكمن تهافتها. طالما أن لها من

وفرة الأدوات ما تملك به الإعلان عن عكس مدعاها. وطالما أن دهاليز التيه تتسع للنظائر والنقائض. ولكن، أي مفهوم سيبقى للخلاف، طالما أن إصرارنا كبير على وحدة الإنسان المعولم النموذجي!؟ وإذْ ينخرط دعاة الخلاف في جبهة الدفاع عن النموذج الإنساني ـ المنمط عولميا ـ يكشفون عن أنهم لم يتحرروا بعد من طيف النموذج الأوحد؛ ذلك الإنسان المعولم! كيف يدعون إلى شرعة الاختلاف ويفتحون باب التيه على مصراعيه، ثم ينخرطون في سرب الدفاع المستميت عن نموذج منمط لا يحتمل الخلاف. وقد غاب عن دعاة الخلاف ورسل النهايات، بأن العولمة بهذا المعنى، تعزز فينا داء مرض الألوان.

ليس الغرض النهائي من هذا المؤلف، تصعيد الممانعة الهوجاء بلا رقابة واعية مستوعبة لحيثيات الأزمة. ولا الانقذاف في العراء كي نستباح مرتين، مرة من قبل آخر متربص، وتارة من قبل نزوعنا إلى السلب.

إن الذي صنع حداثة الغرب الضافرة، ليس هو نيتشه أوفوكو.. لكن هؤلاء بتغريدهم الجميل خارج السرب أضفوا جمالية على المشهد. وقد يكون ما يطرح اليوم في الساحة العربية من جنس خطاب النهايات، ممتع ويضفي جمالية أخرى على مشهدنا الذي عمّر فيه البكم طويلاً وسكنه القبح والذمامة ردحاً من زمان انحطاطنا. لن ينتهي المثقف الرسولي، حارس الأصول والأفكار، كما لن ينتهي المثقف المماحك الرافض للحضور والمتفه للأنساق. سيظل المثقف العضوي حاضراً إلى جانب مثقف النهايات، بهما يكتمل المشهد. كما كان ولا يزال الشاعر الصعلوك يجد قيمته ومعناه في وجود شاعر البلاط. إن نهاية المثقف العضوي تهدد مشروعية بقاء المثقف الفيلدوق. لأنهما معاً شرطان لوجود بعضهما. لكن خطاب النهايات في نهاياته لا يبلغ البدايات ـ لا أتحدث عن بدايات متنكرة ـ الواضحة، حيث ها هنا فقط تنهض الأمم وتقوم المشاريع وتولد الحضارات!

لقد سعينا من خلال هذا العمل إلى إبراز الوجه الآخر للعولمة غير وجهها البادي الغارق في المساحيق. نظرنا إليها بوجدان قلق لا بشبق غريزة. فانتهينا إلى ما انتهى إليه غربيون من ذوي الرأي والاختصاص والاحتكاك. وهم في الخندق المتقدم في مواجهة إجهاضات العولمة. نعم، لقد أدركنا بأن العالم العربي والإسلامي يباد يومياً بداء التخلف، وتستباح حقوقه علناً. ولكن ذاك لا يعني أن نركب قوارب الموت، ونعلق أملاً على العماء. ومن هنا أعلنا عن درجة الصفر للعولمة. ثم أردفنا ذلك بقراءة في كيفية تناول المثقفين العرب لموضوع العولمة.

هذا في القسم الأول. أما في القسم الثاني فقد تطرقنا إلى موضوع حوار الحضارات. وعُدنا حينئذ إلى البدايات حتى لا نقع في مأزق النهايات، مؤصلين ومقاربين للمفاهيم والمحددات الأولى. وخالفنا في ذلك من رام القول بتعدد الحضارات. تحدثنا عن بؤس العولمة ونافحنا عن الحداثة.. وأعلنا عن الدرجة الصفر للعولمة، لكننا قبلنا بالحضارة الواحدة والثقافات المتعددة واستوعبنا الدرس الهينتينغتوني. إذن، ثمة ضرورات يمليها النظر. ليس ثمة غايات أو نهايات/بدايات. فقد اعتبرنا دائماً الحداثة مطلباً ضرورياً من دونه يستحيل العرب أعراباً.. والمسلمون كفاراً. لكننا أدركنا أيضاً أن حواراً بيننا وبين الغرب ممكن على أرضية ما بعد الحداثة. نقرأ بعين الاختلاف والائتلاف.. والمعانقة والمفارقة.. فلا نتعصب لاتجاه ما. لسنا مع المركزية التامة ولا ضد المركزية مطلقاً. كان الهم الشاغل أن نميز بين مفهوم الحضارة والثقافة. وأن نوطد أرضية الائتلاف بين ما رآه غيرنا مختلفاً، كما وطدنا أرضية الاختلاف بين ما رآه غيرنا مؤتلفاً. مؤسسين لمنظور آخر للهوية الثقافية، باعتبارها عرضاً كاشفاً عن كيفية أو مرتبة ما في الوجود. فهي لذلك تبدو قابلة للنمو والضمور.. للبروز والكمون.. فلكي نغير هويتنا يتعين علينا تغيير موقعنا في الوجود. وهذا أمر بطيء وربما مستحيل في عمر الحضارات وإن كان ممكناً في عمر الأفراد. فالغرب يتصرف كغرب، قبل الحداثة وبعدها. فالمشكلة ليست في أن أكون عربياً أو غربياً أو لا أكون.. بل المشكلة كامنة في استيعاب قانون لعبة النماذج والديناميات. وإن شرط فهم هذه اللعبة، الهوية المنسجمة لا الهوية الممزقة. فقد يكون من اليسير إغماض العيون وتتفيه المعطيات، وإعلان التيه بلا رجعة. فثمة من يفضل أن يسيح في البراري على أن يُجرب معانات الحضور.. أو يفضل لعبة الهدم والعدم على شرف البناء والوجود.. وثمة من يطفىء كل الشموع بحجة أن الحقيقة كامنة أيضاً في بهمة الظلام..

وثمة من يتغنى بالنهايات فرقاً من كدح البدايات. لكم هو جميل ذاك التغريد.. لكنه وللأسف لا يملك أكثر من التغريد.

قدمنا بعد ذلك قراءة نقدية في أوراق مؤتمر (كيف ندخل سنة حوار الحضارات) المنعقد يومي 22-23 تشرين الثاني 2000 بدمشق. وأعتذر من كافة الزملاء والأصدقاء إن كنّا قد اختلفنا معهم أو نقضنا ما تراءى لنا قابلاً لذلك. فهذا لا يحجب أهمية ما أثاروه من تساؤلات جديرة بالاهتمام. وما فعلنا ذلك إلاّ إثراءاً للحوار واستئنافاً للسؤال. وانهينا القسم الثاني بمناقشة لأطروحة صدام الحضارات للمستشار الأمريكي صامويل هينتنغتون، كاشفين عن نقائضها، دون أن تفوتنا الإفادة من دروسها.

إن ما طرحناه ونطرحه على القارئ، مهما بدا للناظر، هو في محك التجريب. ولنقل بالأحرى، أن ما نطرحه هو في محك البدايات لا في مستودع النهايات!

دمشق - 2001/1/6

إدريس هاني

القسم الأول

سؤال العولمة

الفصل الأول

الدرجة الصفر للعولمة
الماضي، الحاضر، المستقبل

القضية اليوم، إما أن تتسلق مدارات الربح العالية بنجاح، أو تسقط بكارثية، على الهامش.. المعادلة - إذن - كالتالي: إما أن تربح أكثر، أو تستقيل.؟!

عفواً سيدي لاوجود لمنطقة وسطى؟!

■■ مدخل

القرن الواحد والعشرون، قرن الثورة المعرفية بامتياز! لعل هذا هو العنوان الإجمالي لتلك الطفرة الحضارية التي ستنقل كوكبنا إلى قمة الانفجار المعلوماتي. غير أننا، وفي تجاويف ما يحدث الآن، نرمق كل أطياف المفارقة. فالألفية الغريغورية التي نستقبلها، تتسع لكل التناقضات، حيث تتعايش المفارقات الكبرى. إنه عصر التواصل والانقطاع.. التعددية والاندماج.. الرفاه والمجاعة.. السلم والحرب.. الايديولوجيا ونهايتها.. العالمية والتأشيرة الحدودية.. التضامن الاقليمي والتجزئة القطرية.. إنه بتعبير أكثر اختزالاً، عصر تعايش الأطروحة ونقيضها !

يدخل الإنسان المعاصر القرن الواحد والعشرين وهو يخوض جدالاً أكثر حدة واتساعاً، شمالاً وجنوباً، حول إحدى النتائج الحتمية لجنون المضاربات المالية وتراكمات الراسميل، العولمة! وبينما يعمُّ الشعور شرائح واسعة، بأن الأمم سائرة على طريق العالمية الحتمي، ينطلق الجدل اليوم، حذارِ من العولمة! الواقع، أن هناك مضموناً محبوكاً في كواليس منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية وعلى منوال الـ(MAI). يسعى حثيثاً لاحتواء العالمية لصالح الشركات الاحتكارية والأمركة الهوليودية، هادفاً بذلك إلى الحؤول دون أي تشكل ممكن لعالمية متحاورة بأطراف متعددة، أو ما يمكننا نعته بـ: (عولمة متثاقفة متقابسة) عالمية حقيقية تكون الشعوب والدول والشركات الصغرى والمتوسطة

أشخاصها الرئيسيين. وهكذا بدا وكأن شيوع الوهم، اقتادنا إلى أن نميز بين (العولمة) و(العالمية). إذْ أصبح للعولمة معنى آخر ـ ومضموناً مختلفاً ـ عما تقدمه القواميس اللغوية العامة، أو ذلك الذي تبشر به الأدبيات والأفكار الطيبة. وهذا ما يمثل اليوم محور النقاش، وهو: أي عالمية نريد.. وأي عالمية تراد لنا؟!

■■ العولمة.. في البدء، لا للدهشة!

يحدونا أمل ـ كما يحدو كل الشعوب في كل أعصارها ـ أن نعيش ضمن مجال أرحب وفي أفق تواصلي أوسع. فالعالمية بُعد متجذر في طبيعة الإنسان، ذلك الحيوان الكوني!

يولد الإنسان حاملاً لجينة الكونية. فهو لذلك لم يفتأ يرسم في ذهنه صوراً عن الآخر من بني جنسه. ولم يتوان يوماً عن أن يبني بفضوله اللانهائي صروح امبراطوريته العالمية بمخياله الرحب. إذا كان هذا الحيوان المعولم يسعى للتواصل مع كل الفضاءات الممكنة خارج مجاله، فأحرى أن تحدوه الرغبة للتواصل مع من يتقاسمون معه الوجود على هذا الكوكب. إن الاصطراع التاريخي بين الإنسان والآخر من بني جنسه خارج محيطه، تحكي عن انحراف في رؤية الآخر، وأزمة في العلاقة معه. لكن ما وراء مظاهر العنف ذاك تكمن الرغبة المتطلعة لاكتساح المجال، وبناء دولة الإنسان العالمية. وقد شهد التاريخ المعاصر نموذجاً لأعنف مستوى من التواصل المفروض من جهة واحدة، إبّان الحركة الكولونيالية التي قادها الشمال الناهض على إيقاع الصناعة والتدفق الديمغرافي ضد الشعوب، سعياً للسيطرة على المجال الحيوي فيما وراء البحار وطلباً للتوسع أو بحثاً عن مصادر الذهب. كانت الحركة الكولونيالية بمثابة انعطافة خطيرة في مسار التواصل الكوني ـ الحتمي. ولعل أهم أسباب ذلك المنعطف، وضعية أوروبا ثقافياً، حيث غلبت عليها ايديولوجيا السيطرة والنزعة العرقية والأنوية الحضارية. وعليه، كانت تلك هي اللحظة التي مثلت عائقاً تاريخياً جديداً لمسار العالمية، حيث ترسخ في وجدان العالم الذي خضع للاجتياح الغربي، إحساس قوي بالعزلة، والممانعة ضد الآخر الغازي، الآخر ـ الجحيم!

لقد كان الغرب ـ إذن ـ أكبر مجهض للعالمية بامتياز، حيث لازالت متجذرة في ذاكرة البلدان المستعمرة ـ بفتح الميم ـ صور عن ضحايا الغزو الأوروبي الوحشي، في كل من آسيا وأفريقيا وأمريكا القديمة. فلقد وقف الغرب دائماً ضد التشكل الطبيعي

والمتكافئ للعالمية، أي ضد كل تواصل حضاري وحميمي بين الشعوب. وبعد أن تميزت علاقته بالآخر - عبر تاريخ طويل - بمظاهر العنف ها هو اليوم، يسعى من خلال العولمة المفروضة اليوم من جانب واحد ليجهض العالمية. وذلك بعد أن بدا المناخ أكثر تهيئاً للشعوب كي تمحو ما علق بذاكرتها من صور وحشية للإستعمار الغربي. إن تاريخ الشعوب والأمم، هو تاريخ سعي دائم للتوسع وطلب الآفاق. فمظاهر العالمية ارتبطت بتجارب كافة الحضارات القديمة. ولا غرو أن وجود الزحف الحضاري الإسلامي على أعتاب فيينا غرباً ووصولاً إلى جاكرتا شرقاً، لم يكن سوى من مظاهر العالمية التي لاتزال تمثل الحتمية الحضارية الكبرى. من هنا لم نر أي جديد في هذا التبشير الغربي المتعاظم، الذي أظهر العولمة وكأنها لحظة يتيمة وحاسمة في علاقة الشعوب. نعم، هناك طفرة كمية على صعيد التواصل والتقارب. لكنها لم تأت بجديد يذكر على مستوى قناعات الشعوب بحتمية التعايش والتواصل الكونيين.

إن تاريخ الشعوب والحضارات خير شاهد على ذلك. فقلّما وُجد عرق نقي لم يخضع لحتمية الانصهار. على الأقل هذا ما يظهره البحث التاريخي والاتنولوجي لشعوب الشرق الأوسط، بلاد الحضارات القديمة. إن اختلاط الأعراق والحضارات أمر تظهره التماثلات التي نعثر عليها هنا أو هناك ما بين الحضارة البابلية أو السورية والمصرية والفارسية.. وذلك يفسر من ناحية تاريخية وأنثربولوجية، بلحظات الاحتكاك والانصهار والمثاقفة - أو على حد تعبير أرلوند توينبي، انسياح الشعوب - التي تعبر عن مستوى العالمية الممكنة عصرئذ. وقد عرفنا أن الشعب الوحيد الذي حافظ على نقاوته نسبياً في ذلك المجال، هم اليهود. فرأينا بعد ذلك الثمن الباهظ الذي أدوه لقاء هذه النقاوة في صورة شتات وتهميش وعنصرية وعزلة.. أي (اللاعالمية). ولاشك أن العالمية هي من دفع فلولاً من ساكنة آسيا لعبور ألسكا، وقطع (بيرينغ)، وتعمير القارتين الأمريكيتين. فالعالمية إذن هي قدر الإنسان، من حيث هو باحث عن الآفاق البعيدة ومفطور على التطلع والاكتشاف. ولم تكن الاكتشافات الجغرافية الكبرى بدعة أوروبية. بل هي ظاهرة قديمة قدم الحضارات. فقبل (ماركو بولو) و(كريستوف كولومبس) كان هناك، المسعودي والشريف الإدريسي وابن بطوطة.. وقبل ذلك كان هوميروس وهيرودوت. وإذا كان كريستوف كولومبوس تمكن فعلاً من اكتشاف أمريكا بمحض الصدفة، فإنه لم يكن الأول. فلقد وجد عندها قوماً بملامح أسيوية.. وكان آخرون اعتادوا التواصل معها من غرب أفريقيا..

إن قصة التواصل الكوني، قديمة جداً. ولعلها هي من كان وراء انتشار البشر وتوزعهم على هذا الكوكب. وإذا كانت الانصهارات والمثاقفات الكبرى يومها تتطلب قروناً من الزمن، فعذر تلك الشعوب، أنها لم تملك يومها تكنولوجيا التواصل والاتصال السريعة كما شهدها عصرنا. فحتى العصور الوسطى، كان الإسلام قد امتد إلى كل العالم القديم يومها. وظل الحس إلى العالمية، ينطلق من تلك النصوص المستفيضة:

- ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ [49/13].
- ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [21/84].
- ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا﴾ [10/19].
- «اطلبوا العلم ولو في الصين» [حديث شريف].

وعليه، أمكننا القول، أن العولمة بمعناها الإيجابي التثاقفي، حتمية إنسانية من حيث هي عالمية وهي بمعناها السلبي العنفي حتمية رأسمالية، من حيث هي سعي جاد لاحتكار العالمية.

■■ العولمة.. أي مفهوم، أي معنى؟!

من الواضح، أن ثمة مفهوماً محدداً للعولمة، غير ذلك الذي يتبادر تلقائياً من خلال التداول الديماغوجي للكلمة. فهي اليوم محور جدل كوني يوحي بأنها مرحلة تسلط هائل لمنطق السوق على القيم والأشياء. على أن كونية السوق ظلت دوماً واقعاً مشهوداً لدى كافة الحضارات بما فيها الأكثر تجذراً في التاريخ البشري. لكن عولمة السوق هنا، معناه تكييف كافة البنى والهياكل مع ما تقرره ضرورات انسياب الرساميل على أوسع مدى ممكن. أي مرحلة القضاء المبرم على ميثولوجيا الدولة الاجتماعية. طغيان الرأسمال ومراكمة الأرباح والإجهاز النهائي على كافة مظاهر التكلفة. وهذا ليس جديداً على العالم غداة الثورة الصناعية. بل هو حقاً مسار تاريخي لليبرالية المندفعة على إيقاع التعاظم الربحي والمضاربة المالية، والإباحية المطلقة لشهوة الاستثمار. هذا الوضع الذي تهدف إليه العولمة، والذي أسميه اللحظة الابيقورية في مشوار نشاط الشركات الدولية العملاقة كان يخضع بين الفينة والأخرى إلى قيود وضوابط الدولة، مع مراعاة جزئية لجانب من الخدمات الاجتماعية. وذلك لأسباب موضوعية كتفادي عنف الثورات العمالية ودرءاً لخطر المد الأحمر في قلب البلاد الغربية. ومن المفارقة، أن يكون شعار

الليبرالية بالأمس القريب: دعه يعمل، يتحول في غمرة الانسياح السيني Cynique للمضاربات المالية إلى شعار: دعه يربح! على أن الربح الذي تستهدفه العولمة يقتضي تكييف المنتظم الدولي والاقتصاد العالمي مع ما تقرره الشركات الكبرى. وهذا في حد ذاته عامل أساسي في حرمان قسم كبير من جماهير البلاد الغربية من حق العمل والضمان الاجتماعي. فاللعبة إذاً، تنطلق من داخل فضاءات السوق وأروقة الشركات الكبرى، ولم تعد خطاباً إنسانوياً تصيغه الأفكار. وهذا ما يجعلنا في حاجة إلى دراسة تطور الظاهرة داخل مسارها، الاقتصادي والتجاري، الدولي.

العولمة والعالم.. علاقة الشمال والجنوب، وأزمة النظام الدولي

العولمة كمشروع غربي، عبّر عن نفسه، سياسياً واقتصادياً وايديولوجياً، منذ اللحظة التي قررت فيها أوروبا اجتياح عوالم ما وراء البحار. قاصدة أوربة العالم - Europanisation -. وهو ما كان يمثل تكييفاً عولمياً للعالم على خلفية التقسيم اللامتكافئ للعمل الدولي بين المستعمرات والميتروبول. وللذكر فقط، فإن أمريكا الشمالية تعرضت هي نفسها في مرحلة سابقة لهذا النوع من الهيمنة البريطانية في طول تكريسها لذلك النمط التقليدي من التبعية المباشرة.

حيث تعرضت إلى نضال تحرري مستميت من قبل الشعب الأمريكي. لتنتهي بذلك مغامرة القرصان الأسطوري تجاه العالم الجديد.

وقد فشل مشروع (أوربة) العالم بفعل التناقضات الأوروبية المتزايدة، خصوصاً بعد انبعاث المشروع النازي الهتلري . المنافس الصعب للحلفاء . ونشوب الحرب العالمية الثانية، بالإضافة إلى نهضة الشعوب واندماجها في موجة حركة التحرر الوطني. ومع أن كل هذه العوامل وضعت حداً لقصة الاستعمار المباشر، إلا أن خروج القوى الاستيطانية من هذه البلدان تم على أساس تكييفها وهيكلتها كملاحق وساتيلات (Salellites) تابعة لاقتصادات الميتروبول. بعد أن تم تقسيمها وإعادة توزيعها جغرافياً حسب ما تقتضيه سياسة النفوذ والمصالح الأمنية والاقتصادية الأوروبية. وحتى هنا، كان العالم قد نهض على إيقاع آخر للعالمية تم فيه إسناد مهمة تدبير الشأن الدولي بعد نهاية الحرب العالمية الثانية لهيئة الأمم المتحدة. أما من الناحية الاقتصادية والمالية، فإن شأنهما أسند لمشروع بروتن وودز (Bretton Woods). وهي عملية تكييف هدفت إلى تعزيز مبدأ التحكم الغربي بالنظام الدولي. إذاً، لقد بدا العالم وكأنه خرج من مرحلة إلى أخرى أعقد منها

بكثير. من الهيمنة الاستعمارية المباشرة، إلى مأزق النيوكولونيالية New-colonialisme. وهذا الوضع سوف يستمر في أفق بروز المنافس العالمي الأقوى، الاتحاد السوفياتي ضمن تكيفين جديدين ـ منافسين ـ (وارسو) و(الكومكون)، تسندهما مؤسسة أيديولوجية وسياسية ذات تطلع عالمي، (الكومينترن)، فيما عرف حينئذ بالحرب الباردة وتوازن الرعب. والحق، أن الاتحاد السوفياتي بعد الحرب العالمية الثانية، أصبح الرادع الأكبر لطموحات الليبرالية، والمنافس الشرس للأنظمة الرأسمالية، إقليمياً ودولياً. ومن هنا ندرك كيف أن انتعاش خطاب العولمة بنكهتها اللبرالية المتأمركة، أتى على أنقاض الإنهيار الدراماتيكي للاتحاد السوفياتي.

وبعد مسلسل عاصفة الصحراء يعلن جورج بوش عن قيام النظام العالمي الجديد، معبراً بذلك عن انتصار النمط الليبرالي وحيازة الولايات المتحدة الأمريكية سلطة القرار الدولي بعد تحجيم وإضعاف الأمم المتحدة. ترافق ذلك مع وجود أكثر من معطى موضوعي، فضلاً عن تفكك المعسكر الشرقي وسقوط سور برلين وهرولة الاشتراكيات التقليدية إلى أحضان التلبرل وآليات السوق. أي إزالة الرادع الإستراتيجي لليبرالية المتوحشة، هناك تعاظم الشركات الضخمة العابرة للحدود، ذات التراكم المالي والربحي العملاق. هذا في سياق تطور ثوري في وسائل التواصل والاتصال والانفجار (البيغبوني) للتكنولوجيا المعلوماتية والبيولوجية. كان ذلك هو المشهد الإجمالي للتحولات السياسية والحضارية التي انطلق فيها مارد العولمة بأنماطه المختلفة، ولكنها ذات الطبيعة الليبرالية دائماً. حيث إن التأمل في طبيعة الهياكل التجارية والمالية التي تشكلت في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وتطور أدائها حتى المرحلة الراهنة، كافٍ لأن يضعنا أمام الصورة الحقيقية للعولمة في طول صيرورتها الليبرالية.

لقد أصبحت فصول السيناريو واضحة أكثر بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، انتصار عسكري كاسح على المحور، حُسم بفاجعة إنسانية في هيروشيما وناكازاكي في سابقة ذرية مروعة. ألمانيا مقسمة، ويابان منزوعة السلاح وأوروبا مدمرة ومأزومة اقتصادياً. أما الولايات المتحدة الأمريكية التي خاضت حرباً بعيدة عن مجالها الإقليمي، فقد خرجت منتصرة عسكرياً ومستقوية اقتصادياً. وقد زاد من تعزيز الهيمنة الأمريكية إحساسها بالتفوق بعد الإنعاش المكثف الذي قدمته للاقتصاد الأوروبي المنهار تحت عنوان مشروع مارشال. لقد تضاعفت الحاجة إلى هياكل لفك المنازعات الدولية على المستوى التجاري والمالي. وكان لابد أن تخضع أوروبا الضعيفة لأطماع حليفها

الأكبر في استلام قياد المنتظم الدولي. وبالفعل، لقد بادرت الولايات المتحدة الأمريكية إلى استضافة ملتقى العشرة لوضع اتفاقية بروتن وودز - 1944 -. الأمر الذي نتج عنه تشكل فاعلين أساسيين، لعبا دوراً استراتيجياً في علاقة دول الشمال مع بعضها البعض من جهة، ودول الشمال مع عالم الجنوب من جهة أخرى. أعني صندوق النقد الدولي (FMI)، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير (BIRD). أما الأهداف التي طرحت في اتفاقية بروتن وودز، فكانت ترمي إلى إبقاء قياد التحكم في يد الولايات المتحدة الأمريكية. وقد استمرت الهيمنة الأمريكية من خلال (عولمة) الدولار، إلى حين الانقلاب المفاجئ للدول الأوروبية على النظام النقدي الدولي، والنضال في سبيل تحجيم السيطرة الأمريكية والتقليص من نفوذها الأحادي الجانب، على الأقل فيما يتصل بعلاقتها مع أوربا. فالأهداف الرئيسية في اتفاقية بروتن وودز، النقدية تلخصت في الآتي:

السهر على رفع الكفاءات الانتاجية للدول الأعضاء ومساعدتها على تحدي الصعوبات المالية، وتوفير القروض بالعملات الأجنبية إلى البلدان الأعضاء عند الضرورة. وهذه مهمة ملقاة على صندوق النقد الدولي. أما المصرف الدولي، فإن مهمته تتم عبر ثلاث مؤسسات رئيسية هي:

- المصرف الدولي للتعمير والتنمية (1946).
- المؤسسة المالية الدولية (1956).
- منظمة التنمية الدولية (1960).

تنحصر وظيفة المصرف الدولي للتعمير والتنمية في إعادة تعمير البلدان الأعضاء بواسطة الاستثمارات المباشرة وتطوير التجارة الدولية والنشاط الاستثماري العالمي.. كما تنحصر مهمة المؤسسة المالية الدولية في العمل على توفير رؤوس الأموال لدعم المنشآت الصناعية في البلاد النامية، وخصوصاً القطاع الخاص منها.. أما منظمة التنمية الدولية، فوظيفتها، تقديم القروض السهلة إلى البلاد النامية، وتقديم هذه القروض للحكومات فقط![1]

لقد اقتضى الحال - إذاً - ونظراً للفراغ المؤسسي الدولي على صعيد تنظيم وتكييف

---

(1) (الكاتب)، النشاط الاقتصادي والسياسي في زمن الهيمنة العالمية ودولة الهامش، الأحداث 1992/1/22، لندن.

الحركة التجارية والمالية، إلى أن تبادر أمريكا وحلفاؤها إلى إرساء نظام للتوازن النقدي يرتكز على معيارين متحدين الذهب والدولار. وقد تم ذلك على خلفية النجاح الكبير الذي حققه الاقتصاد الأمريكي وارتفاع سعر الدولار. غير أن الطفرة التي حققها الاقتصاد الأوروبي إلى جانب الاقتصاد الياباني، ساهمت في تحجيم القطبية الأمريكية وهيمنة الدولار، الذي تعرض لانخفاض واضح مع طروء العجز في الميزان التجاري الأمريكي. الأمر الذي مكّن من تشكل أقطاب أوروبية، مثل بريطانيا وألمانيا.. بالإضافة إلى اليابان، ولئن استطاع هؤلاء الأقطاب أن يغيروا من شروط العلاقة الاقتصادية مع الولايات المتحدة الأمريكية للتحول بها من حيز التبعية إلى مستوى ما من الشراكة، فإن علاقة هذه الأقطاب مع دول العالم الثالث، ظلت على حالها في جو من تكريس الاستنزاف المتواصل للثروات الثالثية واحتواء الراسميل الهارب من هناك تحت تأثير إغراءات الضمانات الاستثمارية والتسهيلات الادخارية... في حين لعب صندوق النقد الدولي الدور الاستراتيجي في حفظ العلاقة اللامتكافئة بين الشمال والجنوب عن طريق لعبة القروض المتزايدة في ظل سياسات التكييف الهيكلي المفروضة على دول الجنوب. الأمر الذي ساهم في تكريس وضعية التبعية والاستنزاف للاقتصادات الجنوبية. إن الدارس لمسلسل العلاقة بين الشمال والجنوب خلال هذه الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، يخرج بانطباع سلبي حول الدور الامبريالي الذي تزعمه الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، الذي زاد في ترسيخ الهوة ما بين العالمين. هذه الحقيقة التي تحدثنا عنها الأرقام والإحصاءات، ففي عام 1993 بلغ حجم الانتاج العالمي الإجمالي (23000) مليار دولار. منها (18000) مليار واردات الدول المصنعة في مقابل (5000) مليار دولار للدول النامية. مع أن هؤلاء يمثلون (80٪) من ساكنة العالم. وفضلاً عن الهوة الفاصلة بين المدخول الفردي بين هذه الدول، علينا أن لا نندهش، إذا علمنا أن (358) من الأشخاص الملياردية (بالدولار) في العالم الآن، تفوق ثروتهم الدخل السنوي لـ(40٪) من السكان الأكثر فقراً في العالم![2]

ولئن كانت الحرب بين الاقتصادات الكبرى واقتصادات الجنوب تكاد تكون صريحة ومعلنة، فإنها استمرت بين الأقطاب في صورة حرب باردة تتنكر تحت قناع المنافسة

(2) pnud, Rapport mondial sur le developpement humain ,1996 Paris, ed, Economica,1996.

القوية بين الكبار. فالولايات المتحدة الأمريكية وجدت نفسها قد فقدت كثيراً من امتيازاتها. خصوصاً بعد تعرض ميزانها التجاري إلى مسلسل من العجز في ظل تصاعد المنافس الأوروبي والياباني، وبعد نمو المعارضة ضد الدولار بوصفه الأداة الرئيسية للأداء عالمياً. حيث تزامن ذلك بصعود نجم العملات الأوروبية، كالجنيه الاسترليني والمارك الألماني بالإضافة إلى الين الياباني. قررت الإدارة الأمريكية في شخص الرئيس نيكسون - 1971 - إخضاع سعر الدولار لقانون العرض والطلب بعد أن ظل مرتبطاً بالذهب. هذا مع إقرار مجموعة من الإجراءات الجمركية وإعادة النظر في سياسة المساعدات الخارجية باستثناء تلك التي تقدم إلى إسرائيل. وحتى ذلك الحين ظلت الرقابة الجمركية من قبل الدول على انتقال الراسميل وعملية ضبط آليات السوق الماليةتسمح بهامش لتدخل الدولة. وهو الأمر الذي لم يكن يرضي أصحاب الاستثمارات الكبرى. وقد أدّى هذا إلى مزيد من البحث، إن لم نقل التحايل على إضفاء مرونة أكبر على انتقال الراسميل وخفض تكلفة الانتاج. ومن هذا المنطلق، سوف يتحول الاقتصاد الأمريكي من حيث هو أكثر تحرراً على الصعيد المالي والتجاري، وأكثر ممانعة من التدخل الدولتي Intervention Etatique، أي الأكثر إهمالاً للجانب الاجتماعي، إلى النموذج الأمثل. خاصة مع بروز الريغانية التي عززت من سياسة إعادة الهيكلة للوصول بالاقتصاد الأمريكي إلى منتهى الطموح النقدي الفريدماني. فالولايات المتحدة الأمريكية بما تملك من نفوذ مالي وتجاري وأيضاً سياسي وعسكري، نجحت في اللعب بكل الأوراق لاستدراج النظام الائتماني والتجاري الدولي لكي يستجيب لضرورات إعادة الهيكلة وتحرير المبادلات التجارية وأسواق المال. بل وأكثر من ذلك، استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية وحليفتها بريطانيا التتشرية، أن تبتزّ كافة أقطار العالم، من خلال سياسة الإملاءات - التخليفية - والتبشير الليبرالي مقابل القروض والمساعدات والقبول بإعادة الجدولة، وأحياناً بمجرد الرضا السياسي. حيث جندت صندوق النقد الدولي والبنك الدولي لهذا النوع من الدعاية والوصاية عبر سياسات التكييف الهيكلي. أما على الصعيد التجاري، فقد لعبت الاتفاقية العامة للتعريفة الجمركية والتجارية (Gatt) منذ تأسيسها عام (1948)، دوراً رئيسياً في سبيل تسهيل المبادلات الدولية وتأطيرها ضمن قوانين وإجراءات. وقد شهدت هذه الاتفاقية في جولتها الثانية - بعد جولة طوكيو 1973-1979 - أي جولة الأورغواي التي استمرت من 1986 حتى 1994 نقاشاً، انتهى في خاتمة المطاف إلى توقيع اتفاقية مراكش 1994، القاضية بدعم التجارة الدولية

وتحريرها من القيود الجمركية في إطار تعزيز مصداقية النظام التجاري العالمي. وقد أسفر اجتماع مراكش أيضاً بأن تكون المنظمة العالمية للتجارة (OMC) هي من سيتولى إدارة الشأن التجاري العالمي. ولابد من الإشارة إلى استمرار الوصاية والضغط والخروقات الإمبريالية داخل إطار الاتفاقية نفسها، خلال عقود من العلاقات التجارية الدولية. وهي خروقات، وإن بدت أحياناً تهم علاقات الدول المتنافسة الكبرى، إلا أن العالم الثالث ظل معرضاً للاستنزاف، لاسيما إذا ما أخذنا بعين الاعتبار صادراته من المواد الأولية. فالدول المصنعة لم تخضع لأي تأطير من قبل الاتفاقية بدليل الخروقات التي مارستها الولايات المتحدة الأمريكية.

ففي عام (1971)، أعلن نيكسون عن قرار الإدارة الأمريكية بفصل الدولار عن الذهب، وأعقب هذا الإجراء بالإعلان عن فرض رسوم جمركية على البضائع الأجنبية. وفي خضم هذه الحرب التي كانت معلنة دائماً، ظل الثمن المدفوع من دول العالم الثالث باهظاً للغاية. خصوصاً لما ندرك بأن تعاوناً وشراكة عادلة ومتكافئة مع اقتصادات الأطراف وصادراتهم كان كافياً للدفع بهذه الدول، لكي تحقق إقلاعها المنشود. فالمساعدات التي كانت ترتهن لها هذه الدول، سياسياً، لم تكن في حقيقة الأمر سوى نوع من المكر (الإمبريالي) لإحكام السيطرة على اقتصادات الجنوب، وإبقائها في جحيم تخلفها، نزولاً عند متطلبات التقسيم الإمبريالي للعمل الدولي. أي إبقاؤها كمصدر رئيسي للمواد الأولية بكميات أكبر وأسعار منخفضة. وهنا تتجلى مآزق عدد من النظريات الإنمائية، التي بدلاً من أن تعلق تقدم هذه البلدان على شماعة استقلال قرارها السياسي والاقتصادي، وفك رباط التبعية عنها، حاولت أن ترمي بالكرة في ملعب الاقتصاد الثالثي. وهناك نتذكر بعضاً من القراءات التقليدية لأزمة الإنماء في أقطار الجنوب، كما هي نظرية التطور. لقد سعى روستوف (W.W.Rostow) الذي ألف كتاباً تحت عنوان: (les etapes de la croissance ecoïnomique) إلى تأسيس قاعدة للإنماء تقوم علىفكرة النموذج التنموي. في ضوء تطور مرحلي تدريجي. وقد وضع خمس مراحل ـ ضرورية ـ لأي عملية نمو اقتصادي بالفعل، وهي:

- مرحلة المجتمع التقليدي (Societe traditionnelle).
- مرحلة التحول نحو الإقلاع (Transition vers le demarrage).
- مرحلة الإقلاع الاقتصادي (le demarrage economique).

- مرحلة النضوج (la maturite).
- مجتمع الإستهلاك الجماهيري (la societe de consommation des masse).

ومعنى هذا، أن هناك وحدة مسار إنمائي، تقضي بأن ترى الدول النامية مستقبلها في النموذج الاقتصادي الغربي. إن شاهدنا ـ تحديداً ـ في هذه الرؤية الواضحة الانتماء، هي اعتبار روستوف، بأن الاستعمار استطاع التحول باقتصادات البلاد المستعمرة نحو المرحلة الثانية. نفهم من روستوف، ما يمكن أن يُفهم من أي منظر ليبرالي ـ ذي ثقة زائدة بنتائج التطور الرأسمالية ـ هو أن الطريق الحتمي لهذه الدول هو في مزيد من التبعية للنموذج الليبرالي، ومزيد من التمسك بمنطق المرحلية. والواقع أن نظرة كهذه، تستبعد عوامل التخليف (Sous-developpementalisation) الحقيقية التي ظلت تمارس من قبل الولايات المتحدة الأمريكية وال (G7)، في حق بلدان الجنوب الفقيرة. وذلك بتحويل اقتصاداتها إلى وضعية ساتيلية (Satellique) وسلبها استقلالية القرار وإمكانية الإنماء التعادلي، فـ«الذي يحدد الاستثمارات والمبادلات والانتاج الأساسي في الاقتصاد التابعي [Satelliste]، هو تلك الحاجيات والقرارات الآتية من مركز آخر، [أجنبي عن] هذا الاقتصاد..»[3].

إن الإكراهات والاختراقات الخارجية للقرار الاقتصادي لهذه البلدان ظل هو السمة البارزة لفترة ما بعد الاستقلال، أي مرحلة الاقتصاد النيوكولونيالي.

إلا أن روستوف الذي ينقل حينئذ وجهة النظر الكولونيالية ذاتها، يغض الطرف عن سياسات التخريب المنهجي التي مورست في حق البنى الانتاجية المحلية. فلا شك أن الإنماء هو حصيلة تطور تاريخي، وثمرة لتخطيط متوازن لعوامل الإنماء. هذه السياسة التكاملية حوربت من قبل الميتروبول. شاهدنا ذلك في مثال بريطاني خلال القرن xix قضت نهائياً على الصناعة التقليدية في الهند، درءاً لمنافستها للصناعة البريطانية، حيث أجبرتها على إنتاج المواد الأولية لدعم الصناعة البريطانية[4]. وهو الأمر ذاته تكرر في مصر التي وجهت، في فترة الانتداب البريطاني إلى إنتاج مفرط لمادة القطن. وقد حدث

---

(3) Abdel Aziz Belal, Imperatifs du developpement national, p:43-44, Bulletin Economique et social du MAROC, RABAT,1984.

(4) J.F. Couet J.Bremond, pays sous-developpes ou pays en voie de developpement? Tome, 1 P:24, collection, Profil Dossier (512) Hatier, Paris, 1978.

الأمر نفسه في الجزائر التي تحولت في فترة الاستعمار الفرنسي إلى منتج رئيسي لزراعة الكروم، ورافد كبير لصناعة الخمور الفرنسية. إذاً يمكننا أن نتحدث. بتعبير فرانسوا بيرو. عن حالة من الإعاقة للنمو (blocage de croissance)[5]. وهذا حقاً ما جعل تصنيعاً حقيقياً لهذه الاقتصادات، يكاد يكون مستحيلاً في ظل اقتصاد معولم متمركز ورافض للشراكة.

إن الذين قذفوا بالكرة في مرمى الاقتصاد الثالثي، هم بلا شك طيبون جداً، أو جاهلون للُعبة الإمبريالية وآليات تحكمها بالاقتصاد الدولي. ذلك لأن دول الجنوب ـ الهامش، ورثت بنى تحتية أحادية الاشتغال، لاتستجيب لمتطلبات الإنماء التكاملي. أي أنها ـ وكما ذكرنا ـ بنى كولونيالية، تستجيب بالدرجة الأولى لمتطلبات اقتصاد الميتروبول. وهي الوضعية التي تكرست في أفق ما يمكننا نعته بالتخليف المستديم للاقتصاد الطرفي ـ الكولونيالي. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار وقوع هذه الاقتصادات في فخ المساعدات وضغط الديون ومستحقاتها، لأدركنا امتناع أي إمكانية للإدخار في ظل هذه الوضعية اللامتكافئة بين الشمال المصنع والجنوب المتخلف. ومن المؤسف أن نرى كيف أفلح التبشير، الراهن بالعولمة وجنتها الموعودة، في حجب هذه الحقيقة وتغيير المفاهيم، إلى الدرجة التي أنتجت ظاهرة «الهرولة» الجماعية باتجاه المصالحة مع الشمال، على أرضية الركوع والانبطاح أمام شروط المستثمر الخارجي، على حساب السياسة الاجتماعية لهذه الدول. ويعود هذا ـ طبعاً ـ إلى النجاح الكبير الذي حققته وسائل الدعاية الليبرالية الماكرة في الربط بين سقوط الاتحاد السوفياتي الحتمي ونهاية ايديولوجيا الدولة الاجتماعية. وقد اعتاد الإعلام الليبرالي الذي يغطي كل أقطار العالم، أن يغيب كافة العوامل الرئيسية التي أدت إلى انتصار الغرب على منظومة الدول الاشتراكية. وهو ما يعتبر حقاً، انتصاراً أمريكياً على الاتحاد السوفياتي، حسم فيه عامل الإنهاك المتوالي لميزان الإنفاق على مشاريع السباق الاستراتيجية. خصوصاً بعد الإعلان الريغاني عن مشروع حرب النجوم. هذا السباق الذي وصفه كيسنجر في مذكراته قائلاً: «وكان يؤخذ على التسلح الجديد أنه يزيد عن الحاجة، وأنه أعراض لذهان عسكري، وأنه إسراف خطير»[6].

---

(5) المصدر السابق، ص24.

(6) هنري كيسنجر، مذكرات كيسنجر في البيت الأبيض ج3 ص443، ترجمة فريجات، دار طلاس ـ دمشق.

إن وجود العالم النامي، الذي يمثل أغلبية سكان المعمورة، على حافة التهميش، حدثٌ أدى إليه إصرار الغرب على نمط من العالمية اللامتكافئة. فالرغبة الأولى لهذا التوسع الكوني ترجمت في مشروع (أوربة) العالم، أي ابتلاع الأمم في صيغة غير متكافئة للتعايش. لكن هذا المشروع لقي فشلاً ذريعاً. فقد قدر للدول الرأسمالية وتحديداً في 1929، أن تواجه أزمة إفلاس دشنت ببورصة وولت ستريت.. وقد كان ذلك عاملاً كبيراً عرّض أوروبا للتفتيت والنزاعات الداخلية، متمثلاً بقيام القوى الشوفينية، النازية والفاشية من جهة، وبروز أطماع اليابان التوسعية من جهة أخرى. الأمر الذي أدى إلى نشوب الحرب العالمية الثانية، التي انتهت بدخول الولايات المتحدة الأمريكية إلى الميدان. كما تحول الإتحاد السوفياتي على أثرها، لاعباً دولياً أساسياً. وحتى وإن كانت الكرة لم تخرج أبداً من الملعب الغربي، إلا أن صعود النجم الأمريكي وتعدد الأقطاب الدولية الثانوية، أجهض مشروع الأوربة، وفتح العالم على نمط آخر للهيمنة الغربية. لقد ظهرت إرهاصات نظام عالمي جديد مع ظهور ميثاق الأمم المتحدة، وبعد أن نالت معظم الدول المستعمرة استقلالها، وصولاً إلى قبول عضويتها، كأشخاص مستقلة بصوت في هيئة الأمم المتحدة. كانت الحبكة أكثر تعقيداً من المرحلة السابقة، فهي نسخت على كل حال النمط المباشر للهيمنة لكنها نهجته بأسلوب مقنع في إطار هيئة الأمم المتحدة. هذه الأخيرة التي خضعت هي الأخرى لهيمنة، مادية ومعنوية، أمريكية من خلال احتكار حق النقض وأيضاً بممارسة الضغط المستمر على الهيئة الأممية عبر التهديد بعدم الايفاء بالتزامتها المالية. لقد تداخلت وسائل الصراع الدولي وآلياته، سياسياً واقتصادياً وعسكرياً وثقافياً.. لكن يبدو أن الكلمة الأخيرة كانت للقوة الاقتصادية، المنفذ الاستراتيجي الذي أحسنت الولايات المتحدة الأمريكية توظيفه في دعم هيمنتها السياسية وأيضاً في سبيل «تسليع» العلاقات الدولية وإخضاع المنتظم الدولي لقوة السوق وحجم الناتج القومي للدول الأعضاء. وقد نجحت، بالتالي، الولايات المتحدة الأمريكية، بعد إقصاء منافسها الأكبر، الإتحاد السوفياتي، إلى الاستفراد بالقرار، خصوصاً بعد حسمها لحرب الخليج الثانية وكوسوفو. وخلال هذا المسلسل كان مؤشر الأمم المتحدة يتجه نحو الإفلاس. إذْ لم تعد الحاجة إلى التقنع بها، بعد أن لم تعد صالحة أو مؤهلة لحسم نزاعات العالم من دون التبعية إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وبعد أن فقدت هيبتها لدى شعوب العالم، وساد الانطباع بأن لاقوة تنافس الولايات المتحدة الأمريكية. وقد ساهمت أمريكا نفسها في هذا الوضع المخجل الذي آلت إليه هيئة الأمم

المتحدة ومجلس الأمن، بخروقاتها البلطجية المتواصلة. إن أكبر دليل على موت الإرادة الدولية متمثلة في الشرعية الأممية، أن الدينامية الأساسية لفرض القرارات الأممية أو انتزاعها، لم تعد تتمثل في الحجم السياسي أو حتى في سياسة حق النقض الذي تشاركها فيه دول مثل الصين وروسيا.. فقد تبين أن هذه الدول لم تكن تستخدم مثل هذا الحق، إلا كرد فعل سلبي تجاه الغطرسة الأمريكية. ولكن متى ما وصلت الأمور إلى المصلحة الاستراتيجية للولايات المتحدة الأمريكية، فإنها لاتبالي بالإجماع الدولي. فتنطلق الدينامية الأخرى متمثلة في الحجم المالي للدول. وقد لوحظ ذلك مراراً. فلمّا تقدم الكيان الصهيوني بمشروع قرار إلى المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة . يونسكو ،. طلباً لإدراجه في قائمة البلاد المخولة الاشتراك في النشاطات الإقليمية الأوروبية. وقد رفض هذا المشروع من قبل المؤتمر سنة (1974/11/21)، بأكثرية الأصوات، 48 صوت مقابل 33 وامتناع 26 عن التصويت. وعلى إثر ذلك هدد المندوب الأمريكي بالإنسحاب، وهددت الولايات المتحدة الأمريكية وحليفاتها الأوروبية بإيقاف التعامل مع اليونسكو. وامتنعت أمريكا عن دفع 16 مليون دولار للمنظمة . تدفع أمريكا 25٪ من الموازنة العامة لليونسكو . مما جعل المنظمة تواجه صعوبات مالية. والأمر نفسه تكرر في الجمعية العامة وغيرها..[7].

غير أننا اليوم، وبعد الإعلان عما سماه جورج بوش، (النظام العالمي الجديد)، باتت أمريكا هي صاحبة القرار. وبدا أن الديناميتين الفعالتين في إدارة الشأن العالمي، وتحقيق الهيمنة على القرار الأممي، تتحددان بالدينامية العسكرية، والدينامية المالية. فمتى ما استمرت الولايات المتحدة الأمريكية في امتلاك القوة العسكرية الأولى والناتج القومي الأول في العالم، فإن حالة الاستفراد بالقرار الأمني سوف تستمر على هذه الآحادية. وعليه، فإن المرحلة الآتية، وإن لم تكتمل بعد، فصولها وتداعياتها، فهذا ما توحي به الدعاية الأمريكية ذاتها، حذارِ.. إن هذا العصر، هو عصر أمريكي بامتياز!

لعله قد يطول بنا المقام لو حاولنا التفصيل في مسارات تحول العلاقات الدولية، سواء على المستوى السياسي أو التجاري أو العسكري. إلا أننا ننتهي إلى نتيجة حقيقية مفادها، أن العلاقات السياسية والتجارية و الثقافية بين الشمال والجنوب، ظلت غير

(7) محمد العالم الراجحي، حول نظرية حق الاعتراض في مجلس الأمن الدولي، ص322-323. ط1989، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.

متكافئة ومحكومة بمنطق هيمنة امبريالية سافرة. إن منظمة التجارة العالمية ـ بما هي ـ الهيئة المخولة بإدارة الشأن التجاري العالمي، لم تقدم من خلال مواثيقها أو من خلال واقع سياسات أعضائها المتنفذين، أي حلّ لقضية الإنماء في بلدان الجنوب. ذلك، لأن إطلاق العنان كاملاً لشيطان المنافسة الحرة، يعد ضربة قاصمة لهذه الاقتصادات المغلوب على أمرها، من حيث هي فاقدة لشرط المنافسة الدولية في ظل غياب التكافؤ في مستوى الانتاجية وآلية التسويق والاقتدار المالي والمعلوماتي.. كما وفي ظل سياسة التخليف المستديم، تحت وطأة الديون المتراكمة ومستحقاتها اللانهائية، ونمو البطالة بالتخلي عن البرامج الاجتماعية للدولة، في استجابة تعسفية لبرنامج التكييف الهيكلي. إن ما حدث مؤخراً بالولايات المتحدة الأمريكية، على إثر الاجتماع الذي عقده البنك الدولي وصندوق النقد الدولي. إن هذه التظاهرة التي رافقت أشغال الاجتماع، من قبل الشارع الأمريكي، رسالة ـ فوق ـ رسمية، لكشف لامسؤولية القرارات التي يصدرها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، تجاه دول الجنوب وكارثة الديون التي أصبحت تقض مضجع الاقتصاد الثالثي، في سادية منقطعة النظير لقد وفق المتظاهرون وهم يوزعون القمامة أمام مقر الاجتماع. إنهم ـ حقاً ـ عبروا بما فيه الكفاية، على أن المؤسسة الرأسمالية الدولية أصبحت منتنة بفضائحها التعسفية.

لقد فرضت العولمة وتيرة جنونية على العالم. وذلك في ضوء علاقة بين نظم سياسية واقتصادية غير متكافئة. إنها في هذه الحالة، عودة إلى نظام الغاب، حيث القوي يسطو على الضعيف. فالمؤسسة المالية والتجارية اليوم، تسلب عوامل القوة من الاقتصاد الثالثي، ثم تمنعه حرية السباق.

أذكر يوم قطع الجلاد قدمي..

قيل لي يومها، أبشر..

قد هداك الجلاد حذاءً..

العولمة رقي أعرج، لأنه رقي ذو مغزى تجاري ومالي على أنقاض ما تبقى من قيم عليا، كانت دائماً أساساً لقيام علاقات دولية سلمية. وهذا ما سيفتح المجال لمزيد من الصراع والحروب بين الدول.

لقد ساهمت الحرب الباردة في تأخير وإعاقة عملية التحول. بعد الحرب العالمية الثانية ـ من نموذج العولمة ـ الأوروبية، إلى نموذج العولمة ـ المتأمركة. أي من الهيمنة الأوروبية

إلى الهيمنة الأمريكية، بما يعني ذلك تغليب النموذج الليبرالي الأمريكي الأكثر تحرراً ومرونة على الصعيد التجاري والمالي.

وهكذا سوف تتغير المعادلة في العلاقات التجارية الدولية، وتحديداً ما يتعلق بدول الجنوب الفقيرة ستعمل الليبرالية على التبشير بأمل ممكن لإنماء هذه البلدان. وبينما كان روستوف بالأمس القريب ـ معبراً عن وجهة النظر الليبرالية ـ يعزز من حتمية المراحل، أصبح المبشر الأمريكي اليوم، تحت الإيقاع السوفسطائي للإعلام المعولم، يتحدث عن حتمية الطفرات المفتوحة على إمكانيات الاقتصادات النامية. وذلك بشرط الانفتاح اللامشروط على «الراسميل» العالمي والتفويت الجنوني لمنشآت الدولة الاجتماعية. وبما أن (الكاط) (GATT) غدت إطاراً فضفاضاً عاجزاً عن النهوض بالاقتصاد الدولي على خلفية التحرير الكامل للمبادلات التجارية، كان لابد أن يتم الدفع بمسلسل النقاش في إطار جولة الأورغواي إلى نهايته، حيث ولادة منظمة التجارة الدولية. بل إننا نجد الأمور قد شهدت منعطفاً خطيراً، بعد أن انتهى النقاش إلى أبعد من ذلك وفي سابقة خطيرة من نوعها، تم فيها خرق واضح لكل الأعراف الديمقراطية. لا أقول على المستوى الدولي حيث العلاقة بين الشمال والجنوب غير سوية، بل أعني على مستوى دول الشمال وشعوبها.

■■ الـ (MAI)، والحنين إلى ما قبل ـ الـ (غلاسنوست)[8]

لقد استطاعت الليبرالية الفتك نهائياً بالمارد الأحمر. فأمريكا التي هي اليوم رائدة العالم الحر، تعتبر القوة الأولى عسكرياً ومالياً وتقنياً. وأوروبا اليوم موحدة مندمجة ولاخطر عليها من الرؤوس النووية الروسية بعد سقوط سور برلين. أما الحلف الأطلسي، فلم تعد له وظيفة أكثر من كونه وسيلة أمريكية لضبط ما تبقى من نشاز خارج إيقاع الخضوع للقطب الواحد.

لقد استطاع العالم الحر، أن يستدرج روسيا إلى الدرجة الصفر من المقاومة الداخلية،

(8) من المفارقة أن نجد الدعوة إلى الـ «غلاسنوست» ترافق مع برنامج البريسترويكا الذي أعلن عنه غورباتشوف. بعد أن كان الغرب الرأسمالي يسلط الضوء بشدة ومبالغة على ذلك النهج الستاليني السري في صناعة القرار، أو اجتماعات (الكريملين). وتأتي الـ(MAI) لتؤكد على أن الغرب مؤهل لممارسة ما هو أشد من ذلك النهج الستاليني، كمؤشر. فقط. على أن الديمقراطية والشفافية وحقوق الإنسان هي في نهاية المطاف تراث في أذهان الغربيين الطيبين، ليس إلا.

ضد الفقر والبحث عن الرغيف اليومي، بعد أن كانت الكيان الذي دوخ العالم لأكثر من سبعين سنة. كما حولت ألمانيا النازية واليابان الساموراي، إلى نغمتين في المقطع الليبرالي العالمي. إذن، السؤال الذي يحمل الجواب في ثناياه: ما جدوى الأمم المتحدة، وما الحاجة إليها؟!

لقد أخطأت الظن ـ أو لعله لم يكن هناك من مخرج آخر ـ أقطار الجنوب، حينما علقت كل آمالها على الأمم المتحدة، باعتبارها آخر مؤسسة عالمية ترعى السلام، وحق الشعوب في تقرير مصيرها والدول في حماية سيادتها. آخر مؤسسة كدحت بلا جدوى لكي تجعل العالم يحتكم إلى قيم عُليا. الشرط الوحيد لقيام تعايش سلمي عالمي. وقد كان من اللاّزم، أن الضربة التي تلقتها الدول الفقيرة وشعوب العالم والطبقة العاملة تحديداً، لابد وأن تنتهي بضربة أخرى للأمم المتحدة. وهذا الوكر الذي ما فتئ يتسلل إليها خطاب عالم الجنوب، وتتسلل من خلاله أصوات مسؤولة، حاولت عبثاً تحرير المؤسسة الأممية من سطوة الكبار. ولكن على الأقل، استطاعت هذه الأخيرة أن تفضح مباشرة وتلميحاً، تلك المؤامرات التي تحاك ضد المنتظم الدولي على شتى الصعد. ففي آخر تقرير للأمانة العامة لمؤتمر الأمم المتحدة للتنمية والتجارة (CNUCED) . 27 سبتمبر 1999، كشفت عن أن هناك سلطة أخرى هي من يتحكم في الاقتصاد العالمي، إنها الشركات المتعدية الجنسية. يقول التقرير: «إن الشركات المتعددة الجنسيات هي التي أصبحت تتحكم في الاقتصاد العالمي وتفرض قانونها وسياساتها عليه سواء فيما يتعلق بالاستثمار أو الانتاج أو الاستهلاك. وأنها لاتتردد من أجل تحقيق هذه الغاية في إعادة رسم خريطة العالم حسب ما تستهدفه بما يمكنها من أن تحتل المقام الأول في نظام الانتاج العالمي المندمج..»[9].

اقتصادات الجنوب تجد نفسها اليوم داخل أزمة مزدوجة. فهي غارقة مكبلة في ديونها وفي برامج التكييف الهيكلي المفروض ومن جهة ثانية، هي اليوم مدعوة للاندماج في السوق العالمية، وطبعاً، اندماجها هذه المرة له معنى واحد، ليس أكثر، هو فتح سوقها ومجالها، لنهب الشركات المتعدية الجنسية، والتلوث البيئي اللامشروط. فالعولمة تضمن لها قفزة إنمائية هائلة على إيقاع التجويع والتفكيك المجتمعي أي كيف تصبح هذه البلدان

---

(9) برنامج الأمم المتحدة للتنمية، التقرير العالمي حول التنمية البشرية، 1999
Cf. Pnud, De Boek, Bruxelles,1999.

قابلة لكي تبتلع من قبل عدد من الشركات، لايحكمها قانون، ولايحدّ من طبيعتها المتوحشة أي عرف قيمي. إنها «فيروس» يخترق جسم الدولة ويفتك بخلاياه، ثم ينتشر في أجسام أخرى وبتعبير (كيمون فلاسككيس Kimon Valaskakis): «إنها النتيجة غير المتوقعة، لدينامية سوق (داروينية) وتصنيفية، تمنح امتياز البقاء للأقوى، تكافئ الرابحين بسخاء، ولاتقدم للخاسرين شروى نقير»![10]

تمثل الـ(MAI)، أخطر حدث متوقع من الرأسمالية المتسيبة، وذات الشبقية اللانهائية.. فهو الوجه الحقيقي للرأسمالية المتوحشة، والمنزع الذي ظلت حتى الآن تخفيه. إنها الاتفاقية المتعددة الأطراف حول الاستثمار. لقد احتضنت منظمة التعاون والتنمية (OCDE) في باريس .1995. نقاشاً مغلقاً، بعيداً عن الرأي العام، حول حماية الاستثمارات الأجنبية. فهي إذن مفاوضة سرية. هذه السرية يعبر عنها (Jack Lang) رئيس لجنة الأعمال الخارجية في التجمع الوطني، بقوله ـ 1997 ـ: «Nous ignorons qui negocie quoi au nom de qui» «إننا لا نعلم من ذا الذي يفاوض وعلى أي شيء يفاوض وباسم من!»[11]. وعلى الرغم من هذه السرية المبيتة، وإنكار المسؤولين في الولايات المتحدة الأمريكية، وجود نص المفاوضة، إلا أن بعضاً من النشطين تمكنوا من العثور عليه. وهناك حيث تبين بالملموس، أننا أمام مؤامرة احتكارية، حقيقية على الدولة والمواطنين. وذلك بإعفاء المستثمر الأجنبي من كل الواجبات، مع ضمان أي خسارة ممكنة، من قبل الدولة. ومعناه أن مناقشات الـ(MAI)، لاتريد دولة ضعيفة. بل تريدها (أسداً) ذا هيبة وبطش تجاه المواطن، (أرنباً) ضعيفاً أمام المستثمر. وعلى الدولة تحمل كل الأضرار التي تلحق بالمستثمرين، جراء اضطرابات جماهيرية أو إضراب عمالي.. وهي بالمقابل ـ الشركات ـ لن تتحمل أي ضريبة اجتماعية أو بيئية أو.. أو.. أي على الدولة أن تحمي الاستثمار بالمجان. إذن، الـ(MAI) منذ الوهلة الأولى، لم تشرك الرأي العام، ولا حتى أخبرته بوقوع مفاوضات من هذا القبيل، ثم هي تعزز نموذج الدولة

---

(10) Kimon Valaskakis, Mondialisation et gouvernance, Futurible, Avril,1998 Voir, problemes economiques, n.= 2.611-2.612 14/7/1992 p8.

(11) LORI M.Wallach, Voir, L,AMI: La declaration universelle des droits du capital, Problemes economiques, n.= 2.611-2.612 14/7/1999 P75, FRANCE.

البوليسية الأمنية، الضاربة على يد العمال والنقابات.. الـ(MAI) بهذا المعنى، هي تهديد سافر لمستقبل الديمقراطية وحقوق الإنسان، وعودة إلى مجتمع العبودية والاقطاع. فالحاكمون بالفعل، هم المستثمرون. والدولة هي وسيلتهم ليس إلا، مادام أنها مؤسسة قابلة للخوصصة. فالنص الذي ضبط، يؤكد على أن المنخرطين في الـ(MAI)، ليس لهم الحق في إعلان الإنسحاب من الاتفاقية إلا بعد خمس سنوات.. وبعد التصريح بموقفهم يتعين عليهم الاستمرار في العضوية لمدة خمسة عشر سنة. أي أن العضو في الـ(MAI)، هو رهينة عشرين سنة من الاحتكار. والكل يعلم ماذا تعني (20) سنة في عمر الاحتكارات والاستثمارات الكبرى.

لقد جاءت مفاوضات الـ(MAI) لتعزز من ملف مطلبي أزلي للشركات المتعدية الجنسية، والتي هي عبارة عن (لاءات) لانهائية؟ لا للضريبة على البيئة، لا لضريبة «توبين»، لا للتشغيل، لا للتمييز بين المستثمر المحلي والمستثمر الأجنبي. وبالفعل، نستطيع أن نعتبر ذلك، وكما وصفه Peterwahl: «إنها تبدو كقائمة أماني الاحتكارات الكبرى، التي تقدم لسانتا كلاوس (رجل عيد الميلاد)»[12]. إن الدولة معرضة لمرافعات من العيار الثقيل من قبل هذه الشركات التي كلما وحيثما كبرت وتعملقت إلا وابتلعت الدولة والمجتمع. فالقانون، كل القانون، سيختزل في تلك الجدلية الأزلية للسوق، الربح والخسارة. فالربح هو مبرر التجاوزات، ومشرع ومشرعن الاتفاقيات.. أما الخسارة، فهي ناقوس الخطر، والرادع، ووسيلة الضغط المناسبة. لقد حصل ذلك بامتياز بالنسبة لشركة (Ethyl)، المتموقعة في الولايات المتحدة الأمريكية. وهو ما أغرى الـ(MAI) نفسها ودعم مطالبها. كان ذلك نزاعاً بين الشركة والدولة الكندية، انتهى بتغريم الدولة وانتصار الشركة[13]. بينما كان الضحية، هما الدولة والمواطن. وحينما نقول أن حكومة (أوتاوا) دفعت (14) مليون دولار للشركة، فحتماً هذه أموال الشعب الكندي، وكل ذلك جرى في إطار اتفاقية التبادل الحر للشمال الأمريكي!؟

العولمة، الانهيار الاجتماعي، واستقالة الدولة الاجتماعية

يبدو أن الشركات الاحتكارية الكبرى، أدركت موطن ضعف الدولة الاجتماعية..

---

(12) جيرالد بوكسبوغر، هارالد كليمنتا، الكذبات العشر للعولمة، ص70، ترجمة عدنان سليمان، مركز الرضا للكومبيوتر ـ دار الرضا للنشر ط1 ـ أيلول 1999، دمشق.

(13) Lori M.Wallach, Source ci-dessus, P75.

وذلك باتخاذها قرارات ردعية، تعدم الاستثمار في هذه الدول. وهو ما يعني مزيداً من الضغط الاجتماعي. وكان من المفترض أن تتحرر الدولة . وتحديداً الثالثية . من هذه «الفوبيا» السياسية بنهج مزيد من الديمقراطية، حتى يتسنى لها تشكيل جبهة موحدة وموقف تضامني بينها والمجتمع، للنهوض في وجه هذه الضغوط بل بإمكان الدولة أن تلعب دوراً إقليمياً ودولياً ضاغطاً على هذه الشركات. إن الإبقاء على هذه الشروط لن يحول بين الشركات وإرادة الاستثمار.. ولست أدري أسباب هذا الخوف من الاحتكاريين من قبل الدولة؟! لقد بدت الشركات الكبرى أكثر دلالاً من السابق. فهي تستطيع الضغط على كل الدول بسحب مواقع انتاجها أو تحويل استثماراتها أو ربما حتى إيقاف استثمارها.. ومثل هذه الضغوط والإملاءات اللانهائية تحدث في دول عظمى مثل ألمانيا وكندا و.. و.. كما قد تحدث في دول نامية في آسيا أو أفريقيا أو أمريكا اللاتينية.. ولكننا في المقابل، لانجد لا الدولة ولا النقابة ولا حتى فعاليات المجتمع المدني، تفهم هذه المعادلة، وهي أن الرأسمالي لايملك أكثر من التخويف والضغط.. لكن هل حقاً يستغني عن الاستثمار؟! ماذا لو تضامنت كل هذه القوى الاجتماعية في وجه هذه القوى الاحتكارية؟! إن القيود لن تحول بينهم وبين مزاولتهم للتجارة والاستثمار، فلا بد إذاً من تقييدهم. ذلك أن القضية بلغت حدّاً خطيراً لايطاق. فإما التقييد أو الطوفان!

الربح إذا، هو الدافع الأساسي. هذه مسألة ليست جديدة على الرأسمالية المتوحشة. لكنها في عصر السيولة النقدية، تتضخم معايير الربح، ويجن جنون الرأسمالية. ومتى كان الربح هدفاً نهائياً للعملية الإقتصادية، فإن ثمرة ذلك تغدو أشد وضوحاً، كوارث اجتماعية، وغياب الأمن بكل أشكاله وألوانه، تضخماً، بطالة، جريمة منظمة، فقراً وتسولاً.. كياناً مجتمعياً تحت الصفر.

لقد أصبحت الدولة الاجتماعية خطراً حقيقياً على المستثمر.. وهذا ما يفسر ظاهرة الرأسمال الهارب إلى حيث المواقع الأنسب. ونحن نتساءل بدورنا ما معنى الموقع المناسب، أو بتعبير أدق: ما معنى الظروف السيئة غير المشجعة على الاستثمار؟ يجيب رجال الأعمال وأرباب الشركات العملاقة، بأنها الأجور المرتفعة.. إنها رقابة الدولة.. الضرائب من أجل المشاريع الاجتماعية والبيئية.. وعلى الشركات أن تبحث لها عن موقع مناسب، أي مناطق الأجور المتدنية، وتقليص دور الدولة وقلة أو غياب الضرائب. أي مناطق تنعدم فيها المشاريع الاجتماعية، وتنتشر فيها البطالة ولا توجد فيها سياسة للبيئة، أي مناطق منكوبة! وقد برهنت مناقشات الـ(MAI) على أن المستثمرين الدوليين،

أعداء الشعوب والديمقراطية بامتياز. إنهم يراهنون على الدولة القمعية. كما أشرنا. وعلى مزيد من الاستبداد بالقرار وعزل الجماهير عن أن تبت في قضايا معاشها ومصير ثروتها.. بالنتيجة المفاوض أو المستثمر في الـ(MAI)، كان همه القضاء على كل أشكال الحقوق الاجتماعية، وهذا له معنى واحد لاغير: لا للتمثيل، لا للشراكة، لا لحق الشعوب في تقرير مصيرها الاقتصادي ومصير ثروتها.. هذه اللاءات التي كانت تستهدف بشراسة كل ما هو اجتماعي، هي مراسيم نهاية التاريخ في مشوار الرأسمالية المتوحشة. وقد يبدو ذلك أمراً حتمياً، فسقوط النمط الاقتصادي الاشتراكي الموجه، عزز من خيار الرأسمالية، وأعطى المبرر لوجهها المتوحش كي يبدو أكثر توحشاً. لكننا نجد الإعلام المضلل الذي يقتات على سيولة الشركات الاحتكارية نفسها، لايفتأ يوهم الرأي العام، بأن سقوط الاشتراكيات، إنما هو في الواقع سقوط خيار الاقتصاد الدولتي ونموذج الدولة الاجتماعية. وهذا حقاً بهتان عظيم. فالذي سقط في الاتحاد السوفياتي هو أوتوقراطية حزبية وتمامية أيديولوجية وبيروقراطية متعفنة.. وإلا فإن أوروبا في عز رفاهيتها، كان لايزال فيها للدولة الاجتماعية مكانة محترمة. ولو ثبت أن الاشتراكية بهذا المعنى هي الدولة الاجتماعية، لقلنا بأن أغلب الدول الأوروبية كانت اشتراكية. والحال أن العولمة بتعبير أكثر ليبرالية، هي انقلاب على الليبرالية المحافظة كما شهدتها أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، وهي مامثلته الأطروحة الكينيزية. نسبة إلى Kynes .. هذا الانقلاب جاء لصالح النظرية النقدية لـ: فريدمان. وهي تؤسس لمرحلة من الليبرالية المطلقة، التي تمضي أكثر من إعادة الهيكلة، بل إطلاق الحرية كاملة للرأسمال، وقضاء مبرم على الدولة الاجتماعية.

والحق أن الاقتصاد المعولم يسعى إلى أكثر من عزل الدولة. إنه يحدد لها مجال تدخلها الوحيد والممكن، ولايعمل على إقصائها. إنه يحتفظ بها كجهاز بوليسي لتأمين مواقع إنتاجه، وإيقاف ثورات العمال المحتملة. وأكثر من ذلك، فإن الدولة تُؤمّن للشركات الكبرى تلك المعادلة الخطيرة: المخاطر التي يتحملها المجتمع والدولة. والربح الذي تضفر به الشركات وحدها. قسمة ضيزى. ولو أردنا الحديث بالملموس، لقلنا بأن من مخاتلات الشركات الكبرى، أن تتحدث عن انتفاضات عمالية وشعبية، محتملة؟! مما يشجع الدولة على المخاطرة ولكن الواقع هو أن ارتهان الدولة الاجتماعية للشركات الكبرى، سوف يحتم لا محالة هذا النوع من الاضطرابات.. إنها ليست صناعة الجوع فحسب، بل وصناعة الحروب أيضاً! كان من المفروض أن تنكشف خدعة العولمة

الاقتصادية كما تسعى هذه الشركات إلى رسم ملامحها، لولا هذا الانفجار الإعلامي الساحر المغري. إن التهديد الذي تمثله العولمة هو استبداد هذه الشركات المتعدية الجنسيات والسياسيين الذين ينتمون إليها أو لهم مصالح معها . أي رجال أعمال في الوقت نفسه . لكي يوجهوا إعلامهم نحو الدعاية لأنفسهم. إن صناعة الرأي العام في ظل العولمة، تتحكم فيها الدعاية والرأي الذي غالباً ما يقدم من جهة واحدة، مدعوماً من قبل أباطرة المال والشركات والمافيات.. والحديث عن مجتمع ديمقراطي يتشكل فيه الرأي العام بالطرق المتساوية العادلة بين كافة الأطراف المتنافسة هو حديث لامكان له في ظل ديكتاتورية الإعلام والسياسة المعولمتين!.

وهكذا، بات تيار العولمة الجارف، يطالب بتراجع الدولة عن الانفاق الاجتماعي، ورفع اليد عن عملية ضبط آليات السوق. أي نموذج الدولة الناعمة، الرخوة. حتى ليبدو أن العولمة تحاول تغيير الطبيعة الجنسية للدولة. من دولة ذكورية إلى دولة أنثوية ناعمة. والواقع، أن العولمة لا تصنع دولة رشيقة، بل هي بصدد صنع دولة فتاكة تساهم في صناعة الجوع والفقر بتخليها عن ضبط آليات السوق والانفاق الاجتماعي.. ودولة بوليسية موجهة لقمع الحريات وكبح جماح أي تهديد ضد الاحتكاريين، الدولة الفيودالية بامتياز!

وفي الوقت الذي تعلو الأصوات منددة بوحش العولمة الزاحف على إيقاع التدمير الكامل لمكتسبات الدولة الاجتماعية، هناك قراءة مناقضة لذلك، تبشر بالعولمة وعالم الرفاه في ظل اقتصاد معولم.. ومثل هذا الهدوء يملكه رجلان، أحدهما صاحب شركة كبرى أوله سهم فيها أو موظف سامٍ في إحدى الشركات. والآخر، جاهل بالأبعاد الاحتكارية لتيار العولمة، ذاهل عما يحدث في إطار المبادلات والاتفاقية الدولية، أي شخص لاعهد له بالاقتصاد الدولي وطبيعة العلاقات الدولية وتاريخ الرأسمالية. إننا بالتأكيد ندرك ذلك المقدار من التصور المستبد بمخيال أولئك الذين يناصرون العولمة من دون شعور بمخاطرها وبمكرها اللانهائي.. ربما سوف تصنع العولمة مفارقاتها العجيبة في شكل صور كثيرة ومهولة من التفقير المقنع، فقير لايجد قوته اليومي يحمل نقّالاً . خليوي . واشتراكاً سنوياً في الانترنيت.. النقال والانترنيت أدوات متاحة، بل وسيلة ل(بطالي) يبحث عن عمل مستحيل!.

إن مجتمع الرفاه يقوم على سعة فضاء السوق، أي على المنافسة. والعولمة أتت بالاحتكار وقتل المنافسة وأعلنت عن مبدئها الاستراتيجي: لا للدولة وتدخلها. بمعنى، لا

للرفاهية الجماعية. فليست العولمة خطراً على الكيانات الاجتماعية، حيث أغلبية القوى الفاعلة فيها هي الشغيلة ـ القوى المنتجة ـ بل هي خطر على المجتمع الديمقراطي، وعلى الديمقراطية نفسها. إنها تؤسس لديكتاتورية اقتصادية أحادية القرار. هذه المرة سوف يكون المتسلط فيها، الشركات الكبرى، وتغدو الدولة الاجتماعية هي الضحية. إن تقليص دور الدولة أو إقصاءها، بالشكل الذي تهدف إليه العولمة مستحيل، بل لو حدث لأدى إلى شرخ في الكيان الاجتماعي لأكثر الدول ديمقراطية في العالم. وعلينا بعد ذلك أن نحدد مجالات التدخل الحتمي للدولة، حتى يتضح لنا كم أن العولمة لاتملك الرؤية الاستراتيجية البعيدة المدى. إن قراراً مثل هذا لو حدث لانعدمت الضرائب نهائياً، سواء تلك التي تتعلق بالمشاريع الاجتماعية أو البيئة.. إن هذا تحديداً ما يتمناه ويحلم به أنصار العولمة، ولن يتوقفوا نهائياً عن المطالبة به..

ولايسعى المستفيدون من العولمة ودعاتها إلى تلميع واجهتها فحسب، بل إنهم يعتبرون كل صوت آت من قاع المجتمع، ومن طوق التهميش بلبلة من مواطنين غير صالحين أو مؤهلين، مهددين للأمن المجتمعي والاستقرار السياسي.. إنهم يصنعون التهميش ويحاكمون ضحاياه، حتى في أن يحتجوا!؟ ف «زيوس» ملهم الاحتكارات الكبرى، عازم هذه المرة، ألا يدع أي فرصة ل(بروميتيوس) بأن يسرق نار (الرفاهية) المقدسة. وإذا فعل، فحتماً سيسلط عليه (نسر) الدولة البوليسية، في أن تنهش كبده. فهم لايريدون إبادة الشعوب ولا رفاهيتها.. فللشركات الكبرى، رأسمال غير سيولتها، أعني ذلك التدفق الديمغرافي الذي يجعل سوقاً مثل الهند أو الصين.. تلهب شبق المستثمر الأجنبي، وتسيل لعابه.. فالمستثمر يتمنى أن تبقى الشعوب وتتكاثر. ولكن بمنسوب من الدخل، تحت خط الفقر. هكذا من أجل ضمانٍ أفضل لليد العاملة، لسوق أكبر، ومواقع أكثر.. إنها لاتستحمل يداً منتجة جديدة، ولكن تستحمل فماً مستهلكاً جديداً.

لقد نجح الإعلام الناطق بأهداف الشركات الاحتكارية والمروج لايديولوجيا الليبرالية الجديدة، بأن قيام الدولة بضبط إيقاع الاستثمار ومراقبة آلية السوق، خطر جوهري على الاستثمار، وبالتالي على العملية التجارية والاقتصادية. ولابد أن يقال، كيف يكون خطراً على الاقتصاد، أن تفرض الدولة حقوقاً تعود فائدتها على المشاريع الاجتماعية. فحتماً لا وجود حينئذ لأي خسارة للمستثمر ولا لعملية الانتاج.. إنما القضية الخطيرة هنا، هو أن الشركات الاحتكارية ترفض ـ وهذا هو موقفها المبدئي ـ أن يتقاسم العالم الرفاه. بل إنها تصر على جزء ضئيل من مستوى الأرباح، ولو تعلق الأمر ـ في المقابل ـ

بتفقير وتجويع بالجملة في حق المجتمع، بل في حق شعوب تمثل أغلبية ساكنة المعمورة. ففي غياب دور الدولة، وتقلص مجال تدخلها، فيصبح الميدان حرّاً أمام الصراع التنافسي بين الشركات الكبرى والعملات الصعبة (اليورو والدولار والين والمارك و..) وبالتأكيد لن يتسع ذهن الشركات الكبرى لأي اعتبار للأهداف الاجتماعية. فهذه الشركات تفكر ليل نهار في الأرباح المتزايدة، والغزو المستمر للأسواق.. ولن تفكر ولو مرة واحدة في المصالح الاجتماعية. فهذه الشركات، وبشكل ممتاز، استطاعت أن تتمثل موقفاً سارترياً، باعتبار أن الآخر هو الجحيم. وبالطبع، الآخر هنا، هو المجتمع!.

إن طبيعة الأشياء تؤكد على أنه من غير المتوقع من الشركات الكبرى أن تفكر في الغايات الاجتماعية. أو أن يكون هواها اجتماعياً.. فالرأسمالية دائماً كان منزعها فردانياً واحتكارياً.. وكما أشرنا سابقاً، فإن منطق الاستثمار دائماً يفترض أن عدوه الرئيسي، الأهداف الاجتماعية. إذاً، فإن تدخل الدولة ضرورة اجتماعية. وإن رفع الدولة يدها من العملية الاقتصادية بهذه الصورة المطلقة، معناه، بداية الانهيار الاجتماعي.

لقد صورت الدعاية الليبرالية في لبوسها التحرري المطلق، أن الضريبة على التكلفة، تلك التي تصب في النهاية في الأهداف الاجتماعية، عائق خطير لتنامي الاستثمارات. بل إنه تعسف على المستثمر. ولمَ لا، وهذا هو الذي تخفيه أو تعلنه بين السطور، نهبٌ لأموال الشركات من قبل الدولة والشعب.. أي أنها غير معنية بكل هذه النفقات. والواقع أن المستفيد الأكبر دائماً - حتى في ظل الضريبة على التكلفة - يبقى هو هذه الشركات ذات المرافق الأخطبوطية. لقد كانت هذه الأخيرة تستغل دعم الدولة لبعض القطاعات، مثل البنزين، في صالح استثماراتها. فهي بالتالي أكبر مستهلك ومنتفع من هذا الدعم.

إن المؤشرات كلها تؤكد على أن مجتمع العولمة، كما هي الولايات المتحدة الأمريكية اليوم، وأوروبا في الغد القريب، هو مجتمع لايتسع للفقراء وذوي الدخل المحدود. إنه مجتمع تتم فيه صناعة الفقر والتهميش بالجملة.. وهو في الوقت نفسه يسمح للمضاربين والاحتكاريين أن يرتفعوا أكثر وبسرعة ضوئية. فالمسافة الفلكية بين الأغنياء والفقراء تصل قمة تعسفها وبشاعتها.. إنه مجتمع المضاربين والمقامرين والسياسيين المتعبدين في محراب إعادة الهيكلة وتحرير السوق، والمافيات.. وحيث لاوجود لطبقات وسطى، فهناك (الفوق) و(فوق الفوق) و(التحت) و(تحت التحت). فلا موقع للفقراء.. إنهم - لو أردنا التعبير على الطريقة النتشوية - لايستحقون الحياة!.

إننا نتساءل بعد كل هذا، عن أي سلم مجتمعي يمكن أن يتم في ظل دولة مستقيلة واقتصاد معولم ومتحرر إلى حد التخمة؟!.

فاجتماعياً، يمكننا توقع سيناريوهات، ربما بدأنا نعيش مقدماتها وتداعياتها قبل الأوان. وهي ظواهر راسخة في المجتمع الغربي، وتحديداً في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تقدم نفسها كنموذج مستقبلي لأوروبا، ومن ثمة للعالم. إنها ظاهرة انحطاط المجتمع المعولم إلى درجة تحت الصفر وهو الانحطاط الذي يتلخص في ثلاث صور خطيرة: الجريمة، الدعارة، المخدرات.. فالجريمة هي ثمرة لتدهور القيم وسيادة الاحباط في مجتمع بلغ مداه في صناعة كل الصور والألوان الممكنة للشذوذ والانحراف. حيث تمثل السرقة إحدى مظاهر الصراع الطبقي في مجتمع الإستهلاك والرفاهية.. تغدو السرقة الطريق الممكن لاختراق الحواجز الاجتماعية والطبقية، للإنضمام إلى التيار الاستهلاكي عن جدارة واستحقاق. وكل هذا طبيعي في مجتمع لاوجود لأي قوة تحمي المواطن من استغلال أرباب العمل. وها هنا لاخيار أمام المهمش سوى الانتحار أو الجريمة. وهنا أيضاً تكون المخدرات القطاع الوحيد الذي يوفر فرصة عمل ذهبية في زمن غياب فرص العمل الشريف، وغياب الضمان الاجتماعي. المجتمع المعولم، المتخم بثقافة الاستهلاك والشبقية والابيقورية اللانهائية، يخلق هذا النمط من المغامرين، للكسب السريع والكثير. وذلك على حساب شريحة أخرى من مستهلكي تلك البضاعة، المحبطين بفعل التهميش المستديم، أولئك الذين قادتهم آلة الانتاج الرأسمالية كحثالة الصدأ!.

وتحتل الدعارة المرتبة نفسها. فهي الفرصة الوحيدة للعمل، إذْ يستثمر الانسان آخر ما يملك من أجل الربح والبقاء. بل إن العولمة نفسها تحول هذا النوع من الانتحار الاجتماعي والقيمي إلى مجال للاستثمار. استثمار في البؤس. أي تعود الفائدة إلى المستثمر. لمَ لا وقد نجح المستثمر الرأسمالي، رسول العولمة، في أن يجعل قنواته (الأيروسية) تنافس أعتى المحطات الإخبارية الدولية.

وهنا لابد من القول: ما الفرق بين ما تقوم به الشركات الاحتكارية الكبرى من شطط تجاه العمال، وبين أولئك الذين قادهم واقع الرأسمالية، مجرمين ومفيوزيين. إن ضحايا المضاربات المالية والاستثمار المعولم من الجوعى والمعطلين.. هم أكثر من ضحايا مافيات المخدرات. وبعد هذا كله، فإن الجريمة في مجتمع العولمة الاقتصادية هي خيار أخير، بل وطريق ملكي، لأولئك المهمشين إلى حدّ التخمة. فالمهمشون سوف يبحثون عن دعم

مفقود. والسجون في زمان العولمة، هي المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي لاتزال تحظى بدعم الدولة. السجن هو نهاية التهميش والملاذ أو المأوى الأخير في أفق التفويت الجنوني للمؤسسات، وغياب دور الدولة في العملية الاقتصادية، وغياب فرص العمل، والضمان الاجتماعي. هكذا يسعى المنبوذون والمهمشون إلى افتعال جرائم مختلفة لضمان بقاء أطول في السجون، أي في ظل حماية الدولة! ربما. وكما هو حاصل نسبياً في الولايات المتحدة الأمريكية. تكون السجون بنفقة الدولة وإدارة القطاع الخاص. أي تتحول هي نفسها إلى قطاع استثماري بين الإدارة الخاصة والدولة. وهكذا يبدو المستثمر في قطاع السجون. زمان العولمة. نموذجاً لحفار القبور. ذلك الذي يصبح على أمل أن يهلك الناس بالجملة، أو ربما يموت من في الأرض جميعاً!.

■■ البطالة

من يقول العولمة، يقول «البطالة بالجملة»! هذه حقيقة واضحة! أليست العولمة، هي إقصاء للإنفاق الاجتماعي. أليست هي تلك اللاءات اللانهائية، حيث واحدة منها فقط: لا للتشغيل! ما هي إذاً، مضاعفات إدماج الشركات، وابتلاع الكبير منها للصغير. ففضلاً عن أنه أسلوب العولمة في تركيز الاحتكارات الكبرى، مما يهدد المنافسة الاقتصادية، فهو مشروع لتسريح مزيد من العمال، أي صناعة البطالة!.

لقد أصبح الحديث عن التشغيل، مقرفاً للغاية، بالنسبة لأنصار الـ(MAI). بل إنه أشبه ما يكون بخرافة حديثة. مثل هذا اليأس نلمسه حتى في دول في طريق النمو، خضعت ولاتزال لضغوط صندوق النقد الدولي.

والحال أن القضاء على البطالة، وفتح أسواق الشغل، هو أمر ليس ممكناً. فقط. بل هو من الأهمية بمكان. من حيث هو دينمو رئيس في التنمية المستديمة. إن الوقوف ضد التوظيف والتشغيل، هو خطر ليس على المجتمع أو على الديمقراطية فحسب، بل خطر على السلامة الماكرواقتصادية. إذْ بقاء الاقتصاد خارج دائرة الرقابة، سوف يتحول إلى أداة تفقير جماعي. ولا حلّ لمشكلة البطالة إلا بإيقاف نزيف التسريح من العمل. وهذا معناه إيقاف زحف العولمة الاقتصادية بمزيد من الضبط والضرائب، والعمل على بديل أفضل!

إن دور النقابة اليوم، رئيسي وضروري للغاية. وعلينا بعد ذلك أن نعرف بأن قوة

النقابة بتماسك أعضائها.. وبمنسوب وعيهم بقضيتهم. وبمدى قدرتهم على خلق مناخ تضامني حقيقي. على الشغيلة، ومناضلي النقابات أن يستوعبوا هذه الحقيقة بقوة: لا للعولمة أو لانكون! فليس الانخراط في صف الاحتجاجات هو مهمة ضحايا البطالة المفروضة.. بل هي مهمة كل العمال، وكل الذين لاينتمون إلى طوق الاحتكارات الكبرى. فهم معرضون كغيرهم الآن أو في أي وقت آخر، إلى التسريح والطرد، أو أي مخاطر أخرى، سوف تتفنن العولمة في صنعها. إن البطالة ليست خياراً لهؤلاء الذين يموتون ألف مرة كل يوم، وتنطفئ شعلة حيويتهم، بحثاً عن فرص عمل. إنها صناعة الاحتكار. فالبطالي ليس رجلاً معوقاً. إنه ضحية لرأسمالية متوحشة لاترحم. ولعل أكبر دليل على قسوتها ونهجها اللا إنساني، أنها رأت في الـ(روبوط Robot) بديلاً عن اليد العاملة، دون أن تعير أي اهتمام لمصير آلاف العمال ضحايا التسريح التعسفي من المصانع. بينما كان من المفروض أن تساهم التقنية في تخفيف العبء عن العمال بدل أن تصبح مصدر شقائهم. إن التجديد (innovation)، أصبح العدو التاريخي للعمال. إن تقاسم العمل هو أنجح الحلول لهذه المشكلة. نتساءل ونقول: لماذا «الربوط»؟! إننا نلوم. حقاً. الإنسان الغربي صانع الحداثة الأخيرة، حيث أطلق القيم بهذا النحو من الإهمال الدراماتيكي. نتساءل دائماً عن تلك الافرازات التي تتم في الـ(Weekend)، أو العطل الصيفية، لرجل تحول تحت ضغط التسليع والمكننة، إلىوحش آلي يقضي الأعمال الشاقة في زنزانة كبيرة، هي المصنع! وبالتأكيد، إننا لم نبلغ حتى آفاق الحلم الهيغلي، حينما يصبح للعمل، قيمة اجتماعية ومتعة فردية. حيث يتحول (العمل) إلى ممارسة مريحة أو «عبادة»!. لماذا لايتم تقاسم العمل على أرضية متكافئة، فيكون الربح، هو ربح الوقت. إذن يمكن للبطالين أن يتحولوا إلى جيش احتياطي، ليس بالمعنى السلبي، أي الضغط على العمال. بل بمعناه الإيجابي، في صالح العمال وراحتهم، وحقوقهم الإنسانية في ألا يكونوا آلات صماء أو في أعمال شاقة أبدية. حقهم في رعاية أنفسهم والاهتمام الروحي، حتى لايصبح الإنسان ذا بعد واحد!

■■ الخوصصة

الخوصصة هي (حمار) الاقتصاد المعولم. وهي وسيلة لتدمير الكيان المجتمعي. وطبعاً، الخوصصة التي نتهمها ليست هي المعنية بخلق مناخ المبادرة الفردية. بل نقصد وجهها الآخر، استقالة الدولة من مسؤوليتها الاقتصادية، وأيضاً نعني جنون الخوصصة الذي

يستهدف تلك المشاريع الحيوية. بالتأكيد الخوصصة، تصنع واجهة جميلة. وتحديداً في العالم الثالث. لكنها تكرس واقع التهميش. إن طغيان سياسة الخوصصة في ظل العولمة الاقتصادية يترك بالضرورة آثاراً سلبية على المجتمع. وخاصة، إذا تعلق الأمر بخوصصة قطاعات استراتيجية، كالسكك الحديدية، والبريد،.. فالدولة من خلال فرضها ضرائب على القيمة المضافة، من أجل تمويل مثل هذه القطاعات ذات المردود الاجتماعي، تسعى إلى دعم الخدمات الاجتماعية، وليس التوصل إلى مزيد من الربح. ولنقل، حسناً، إن القطاع الخاص، أكثر إنتاجية من العام. ولكن أي كارثة سوف تحصل حينما تصبح الخوصصة رديفاً لغياب الدولة، المطلق. من يحمي المواطن من سطوة الاستغلال؟!

ومع ذلك نقول إنه لمن الطبيعي أن تتحقق الجودة في القطاعات المخوصصة، ذلك لأن المستثمر يبحث من خلال ذلك على مزيد من الربح، وإن اقتضى الأمر رفع الأسعار. لكن وجود مثل هذه القطاعات تحت إدارة الدولة، غايته الخدمة الاجتماعية وليس توفير الربح. وأمام هذه المعادلة المختلفة، لايمكننا الحصول على الجودة الرفيعة والخدمة الاجتماعية إلا بوجود استثمارات مراقبة ومتجاوبة مع متطلبات الدولة الاجتماعية. إن انخفاض سعر خدمة أو سلعة ما، تحت ضغط المنافسة، لايعني أن الاستثمارات الوافدة تصنع رفاهية المجتمع. بل إن انخفاض سعر خدمة ما يقع على كف عفريت المنافسة. لأن ابتلاع شركة لأخرى أو إقصاءها، يعيد الأمر إلى الأسوأ، أي ارتفاع جنوني في سعر الخدمة أو السلعة نفسها. من هنا نلاحظ مفارقات آلية السوق المعولم. وكما أشرنا آنفاً، رجل بطالي عاجز عن توفير قوته اليومي، يستطيع تأمين انخراط سنوي في شبكة الانترنيت. إذن، الحرب الكبرى التي تقوم بها الشركات الاستثمارية العالمية، هي حرب تستهدف المجتمع وتهدد السلم المجتمعي. وقد يغدو الأمر أشد خطورة، حينما نتحدث عن مصير الدولة الثالثية، والأكثر فقراً في العالم، في ظل زحف الراسميل ونزيف العولمة. لابد أن نقول: على الدولة ـ هنا تحديداً ـ أن تكون أكثر حذراً وصلابة لتتحول هي كاملة إلى شركة كبرى.

حينما يتعلق الأمر بمفاوضاتها مع الشركات الأجنبية الكبرى. إن مفاوضات الدولة مع هذه الشركات هو الطريق الأسلم، مادام لاوجود لشركات محلية قادرة على المنافسة أو الضغط. ومن ثمة، يتعين علينا إدراك حقيقة ذلك الجدل الذي طالما تكرر في الأوساط الاقتصادية المحلية والدولية، أعني جدل القطاعين، العام والخاص.. الدولة/الشركات.. لقد أرادوا أن يرسخوا في العقل التنموي أن الدولة عدوة النمو.. صانعة التخلف. لكننا

نستطيع القول ـ أيضاً ـ بأن الاقتصادات الأسيوية ـ رغم كل الظروف والمصاعب ـ خير مثال على قدرة الدولة على الإصرار والصهر من أجل خلق مناخات التنمية والتعاظم. وليس أزمة الاقتصادات الآسيوية سوى نتيجة لفوضى المضاربات المالية. فالعولمة أو بتعبير آخر المضاربات المالية الكبيرة والسريعة، هي عدو التنمية المستديمة!.

■■ أعولمة حقاً.. أم صناعة الحرب؟!

الحرب الاجتماعية هي النتيجة الحتمية للعولمة الاقتصادية. وقد تكون مخاطر ذلك على الدول الغربية أكثر، طالما أن المجتمعات الغربية تعودت على نمط معين من الاستهلاك، وعلى منسوب معين من الضمان والدعم الاجتماعي. وليست تلك هي الحرب الوحيدة التي تصنعها العولمة. هناك ما هو أسوأ من ذلك بكثير، الحرب العالمية!، فإذا كان الإنسان الفقير في المجتمع المعولم، ينقاد تحت وطأة الفقر وغياب الضمان إلى المتاجرة بجسده، حيث تمثل ظاهرة بيع الأعضاء، والدعارة.. الفرص الأخيرة للحياة، فإننا سوف نشهد بروز الدولة . المومس، التي يدفعها التهميش وسطوة السوق، إلى المتاجرة في إرثها النووي، وإلى رفع الرقابة عن آخر ما تملك. فالعولمة، سوف تحول دولة مثل روسيا ـ الفقيرة مالياً، الغنية نووياً ـ إلى (مومس) تتاجر بالممنوع، وفي رمز شرفها، القدرة النووية! فالجسد حينما يجوع، يبدأ في التآكل الذاتي، وتلك هي ثالثة الأثافي في النظام الدولي الجديد!.

وإذا كانت الحرب سابقاً، وإلى حدّ ما الآن، لاتزال رهينة الموقف السياسي للدول . وإن كان ذلك يقع غالباً وبشكل ما تحت ضغط المصالح الاستراتيجية . فإن غياب الدولة سوف يفسح المجال لنمط آخر من الحروب، تتحكم فيه سلطة السوق. وفي أفق سيادة النقد وسلطته، سوف يكون «النقد» هو الحاكم المباشر على الحروب. فمن يملك سيولة أكبر، يتحكم أكثر في دواليب الحروب وإدارتها. وإذا ما حدث أن أصبحت الكتل الاقتصادية حاكمة علىالدول، فهي حتماً، ومن باب أولى، ستكون صاحبة القرار النهائي في صناعة الحرب، ولاشك أن العولمة، تتيح للتفويت الجنوني للقطاعات ذات المردود الاجتماعي إلى الإدارة الخاصة، أن يصل إلى أعلى مستواه. حيث تمتد يد التخصيص إلى الأمن، ولما لانتوقع أيضاً الأمن الخارجي.. أي خوصصة الجيش؟! وهكذا نكون أمام حالة من عولمة الحروب، مما يعني أننا بلغنا منتهى شطط الرأسمالية الكاسرة! هذه الأخيرة التي لاتملك وعياً بالتاريخ بالقدر ذاته الذي تملك فيه وعياً بإدارة

شؤونها على المدى القصير جداً. فهي رأسمالية مندفعة، نزقة، (أشعبية). وعليه، فإنها تنتهي إلى جعل المعركة مباشرة بين الرأسمال والشعوب. فالرأسمالية تحاول أن تُغيّب هذه الحقيقة، وهي أن حرباً بين الشعوب والامبريالية، هي حتمية لابد منها.

خاصة وأن الرأسمالية في زهوها الآني، تعتقد أنها حققت انتصارها النهائي بعد انهيار المعسكر الشرقي. والواقع أن العدالة الاجتماعية ليست رهينة بقيام معسكر أو انهياره. إنها بالأحرى، مطلب إنساني أزلي. فالذي سقط ليس هو العدالة الاجتماعية، بل الدولة البيروقراطية، والنهج (الستاليني)، حيث حاولت معالجة العدالة الاجتماعية بمزيد من القمع والعنف. وأيضاً لاننسى أن هذا الانهيار، راجع إلى تلك الحرب القذرة التي خاضتها الرأسمالية، وهي حرب استنزافية ماكرة!.

ثمة قضية خطيرة، فالغاية القصوى للعولمة الاقتصادية هي: ربحٌ ثم ربحٌ ثم ربحٌ!.

وبلا شك فإن معادلة كهذه، قمينة بوضع الأمن البشري، بكل أبعاده، في كفّ عفريت!، إنه من الممكن أن نصيغ هذه المعادلة بشكل آخر، كالتالي:

فلأنه ينتج سلعة أو خدمة ما، فهو ـ إذن ـ مضطر إلى العمل على صناعة مستهلكين، وتوسيع رقعتهم ما استطاعت الدعاية والإعلان. ومن هنا يمكننا القول: لنفترض أن هذه السلعة أو الخدمة، من نوع آخر، فماذا يا ترى؟.

فلأنه ينتج أفلاماً (أيروسية) ويستثمر في الخلاعة، فهو إذن مطالب بصناعة مستهلكين من هذا النوع. وصناعة مثل هؤلاء، تمر على جثة القيم الاجتماعية وتفكك الأسر وهدم الأخلاق.. ولأنه ينتج سلاحاً ويستثمر في الذخيرة الحية، فهو يسعى بمنطق السوق و«الربح» إلى صناعة مستهلكين من طراز دول متنازعة، ومافيات و.. أي صناعة الحرب!، تلك هي العولمة، وذاك هو مستقبل البشرية!.

■■ ما بعد العولمة الاقتصادية؟!

لقد كثر الحديث عن العولمة، ما بين مُطمئن ومصدق بمشاريعها ووعودها، وبين مشكك ومحذر من أكاذيبها. فهل من هؤلاء أو أولئك من استطاع أن يرسم أملاً لهذه الشعوب المعذبة، أقصد ما بعد العولمة؟!، وحينما يقال ذلك، فهذا معناه، أن العولمة حتمية لا راد لها. لكن الحديث ينصب على خيار في العولمة وليس خيار العولمة!، الحقيقة الرئيسية التي نجعلها فرضية لنا، هي أن الشعوب مهما بدت ضعيفة محبطة، فهي

لاتهزم. وإذا استطاعت القوة الرأسمالية أن تنتصر عليها خلال جيل أو حتى أجيال، فلن تكون هزيمتها إلى الأبد. إذاً، الشعوب لاتهزم، هذا أقل ما يعلمنا إيّاه التاريخ. فكيف إذا أصبحت تمثل موقفاً موحداً وتعاني معاناة مشتركة، ضد حفنة موحدة من الاحتكاريين. فالرأسمالية في جبروتها العولمي، تعيش لحظة انتعاشها الأخير. إن في طليعة الشعوب التي ستناهض وحش العولمة الاقتصادية، هي الشعوب الأوروبية والشعب الأمريكي نفسه. وهذا ما بدأنا نلمح تداعياته في شكل احتجاجات ومظاهرات عنيفة ومستمرة. إن الأغلبية الساحقة في عالم الجنوب أو تلك ال(80٪) من المهمشين في أوروبا ضحايا التسريح الجنوني من العمل، هم القنبلة الموقوتة . الموعودة. لقد انهار الاتحاد السوفياتي سياسياً واقتصادياً. وذاك هو الخطر بعينه. مادام إرثاً هائلاً من أسلحة الدمار الشامل يقع اليوم في قبضة دولة معرضة هي كمثيلاتها إلى مزيد من الانهيار والتهميش، فالعولمة سوف تدفع بالعالم إلى مزيد من الفوضى والاضطراب. لقد كان من المفروض أن يكون للعولمة مضمون أكثر حضارية مما هو رائج الآن في وسائل الإعلام التي تمثل صوت الشركات ووجهة نظر المستثمرين. فبدل أن ننظر إلى العولمة كاجتياح كبير للشركات الباحثة عن الاستثمار من دون تكلفة اجتماعية، أن نتحدث عن عولمة تجعل الغنى والرفاه، يتوزع بعدالة أكثر على أقطار العالم.. أو بالأحرى، نجعل تلك البلدان التي تعيش في القرن العشرين مشكلة الرغيف والماء، على الأقل شعوباً تعيش في حدود خط الفقر المعقولة. فالعولمة اليوم، هي توزيع للفقر والمجاعة والتخلف، وليست توزيعاً للخيرات والرفاه. إن الأرباح والراسميل ينتقل بسرعة البرق بين الدول، لكن المساعدة للدولة المنكوبة والتي تعيش الفقر يخضع لمزيد من البطء والنقص. وحينما نطلع على جداول الانتاج في العالم، فإننا ندرك أن حجم الانتاج الغذائي في العالم يكفي لكل البشر وزيادة. فوجود المجاعة إذن، هو راجع إلى لعبة الاحتكارات، وإلى تصور غير حضاري للإنتاج، ففي السابق، كان معيار التقدم، يقاس بمدى رفاهية الشعب، واستهلاك المجتمع ومستوى دخله و.. و.. وحجم القضاء على البطالة وتوفير الشغل. الآن، العولمة، تتحدث عن أرقام وإحصاءات في مدخول الشركات. وهو بحق دخل جنوني. لكن في النهاية، هو مدخول للشركات فقط!!

والتقدم والتعاظم هو لها، بينما الضحية دائماً المجتمع، على أن هذه الشركات كلما تقدم دخلها، كلما توسعت وتطورت، وسرحت مزيداً من العمال واستعاضت بالتقانة.. وهنا يكمن الخطر. إن من المتعين أن نقرأ الجداول والرسوم التي تتحدث عن تطور الأرباح

والمداخيل بالمقلوب. أي كلما ازداد ألف دولار في ربح شركة كلما خسر المجتمع أضعافه بكثير.

المسألة اليوم، ليست في ذلك الإيقاع السريع والطفري في مجال التجديد والتطوير التقاني. بل المشكلة في غياب التنظيم والضبط الأكثر إنسانية في تحويل هذه الانجازات إلى ما يخفف من معاناة الإنسان. فالتوظيف التقاني المتجدد بطفرات خيالية، يؤدي حتماً إلى إنتاج مزيد من السلع في قليل من الوقت. وهذا هو حلم الإنسان منذ فجر تاريخه، أن يعمل براحة ويسر وينتج بجودة عالية وكمية أكبر. غير أن إصرار احتكاريي المال والعمل، يأبون إلا أن يجعلوا ذلك في صالح خدمة الأرباح. مما يجعل الغاية معكوسة فيكون التطور التقاني العملاق سبباً رئيسياً في محنة الإنسان المعاصر، أي في صناعة الجوع وتوسيع رقعة التهميش! وهكذا تغدو المعادلة . لا إنسانية . على الشكل التالي:

مزيد من التطوير التقاني ⇐ مزيد من السلع + مزيد من الوقت + مزيد من البطالة!

في حين المطلوب، المعادلة التالية:

مزيد من التشغيل العقلاني ⇐ مزيد من السلع + مزيد من الوقت + قليل من البطالة.

فأرباب العمل حينما يتحدثون عن التطوير، فإنهم يشيرون إلى عامل الوقت.. والواقع، إن هذا الوقت من مقتضيات سرعة المدخول الربحي للشركات والمقاولات. ولا علاقة له بالشغيلة. فأي قيمة لربح الوقت في ظل التسريح الجماعي من العمل، وانتشار البطالة. وكم كان مهماً أن تتحرك العدالة الاجتماعية بقوة، لكي تجعل المجتمع، حتى مع وجود أزمات من نوع قسري يتقاسم الأزمة كما يتقاسم الرفاه، إن تكريس هذه الوضعية الخطيرة، أي موظفون وعمال دائمون في مقابل بطالة ثابتة، يناقض العدالة الاجتماعية في الصميم. على الكل أن يعمل وعلى الكل أن يتمتع بقيمة العمل.. وهذا ليس له طريق آخر سوى مزيد من التشغيل، وتقليص ساعات العمل. فتكون المعادلة كالتالي:

زيادة التشغيل ⇐ تقاسم الأزمة (فائدة اجتماعية) + ربح الوقت.

بدلاً من:

نقص التشغيل ⇐ عدم اقتسام الأزمة (فائدة فئوية محدودة) + عدم ربح الوقت

وحينما نقول بأن من مقتضى العدالة الاجتماعية أن يعمل الكل، أو أن يقتسم الجميع الربح والخسارة، فلأن وجود فئة معينة في الوظيفة أو العمل وأخرى في قارعة الطريق،

ليس من اختيار هؤلاء، بل هو مسؤولية سياسة اقتصادية بكاملها.

وهكذا يمكننا القول، بأن تخليص العالم من شر هؤلاء المتوحشين من المضاربين، هو في جعل القرار السياسي حاكماً على المصلحة الاقتصادية. وهي دعوة لإعادة (تسييس) العالم بدلاً من (راسملته) أو (مركنته) من (Marketing). فلقد ثبت من خلال كل المراحل التي قطعتها الرأسمالية الهادفة إلى التحرير الكامل لعملية الانتاج والتنافس، بأننا أمام مستقبل لايمكن أن تتعايش فيه القيم التجارية الجديدة، المعولمة، . قيم المضاربين . والقيم الإنسانية، التي باتت الضحية الأكبر أمام غزو التقانة الجنوني. أمام الإنسانية فرصة واحدة. فإما أن تضبط إيقاع التقانة من أجل ضمان حدّ أدنى لحياة إنسانية كريمة، أو الطوفان!، ومن هنا، فإن الرهان كل الرهان علىالنقابة. هذه التي لن تكون مهمتها يسيرة في المستقبل القريب. بل لعلنا سنواجه شكلاً من الاختراق حتى في أداء هذه النقابات. حيث أنها قد تستدرج وتخضع لعملية تدجين قصوى. وذلك نلاحظه في رضوخ هذه الأخيرة إلى الحوار، فيما لم يكن قابلاً للحوار بالأمس القريب. أعني الحوار بخصوص قضية الأجور مثلاً. إن هناك نتيجة واحدة لرفع المصداقية عن النقابية، ألا وهو شيوع الفوضى والاضطراب في المجال المجتمعي.

إننا حينما نقف ضد هذا النزيف الذي يحدث باسم العولمة، فليس ذلك من أجل الأغلبية المسحوقة فحسب. هؤلاء يعتبر انتصارهم حتمية تاريخية. إنما ذلك يمكن أن يكون في صالح أرباب العمل والمستثمرين أنفسهم. إن مصلحتهم لايمكنها أن تتم إلا في ظل توزيع عادل للرفاه. غير أن ما يحدث اليوم، أن القوى الرأسمالية الكبرى، تمارس جنونها بالكامل. وقد أصبح العالم اليوم يقوده هؤلاء الحمقى حيث لم يعودوا يعرفون أين تكمن مصلحتهم، بفعل التخدير القوي لهاجس الأرباح الضخمة والسريعة. فإذا كان العالم يقوده هؤلاء نحو الخطر، فمن يمنع الراكبين في السفينة أنفسهم أن يفعلوا المستحيل للنجاة من الغرق!، نعم، إن المضاربين لايعرفون مصلحتهم. إن ما يتوقعونه من سيناريوهات، وما يخطط له ملاك الرأسمال، لايتمتع برؤية استراتيجية حقيقية. إن تسريح العمال، وخفض الأجور، وخلق أحزمة الجوع والفقر، سوف يعرض المنتوج المعولم إلى خطر حقيقي من حيث معدل الاستهلاك المنخفض. فانهيار القدرة الشرائية، وانخفاض معدل الطلب، سوف يؤدي بالضرورة إلى تقليص الإنتاج. فلو أردنا أن نعبر بطريقة اقتصادية، نقول: إننا وفي أفق هذا النمط من عولمة الاقتصاد، تصبح المعادلة كالتالي:

إرتفاع الانتاجية ⇐ خفض الأجور + تقليص العمالة

خفض الطلب ⇐ تقليص حجم الإنتاج

هذه المعادلة هي النتيجة الحتمية غير المتوقعة للاقتصاد المعولم على المدى البعيد. وإن حاول التستر خلف شعاراته وأوهامه. فالرأسمالية الجشعة لاتنظر بعيداً، ولاتضرب حساباً لمكر التاريخ. إنها اليوم تعيش لحظة الوهم، وغداً ستواجه مصيرها المتهافت. ولاشك أن المعادلة البديلة لما سبق وذكرنا، هي معادلة هنري فورد (Henry Ford):

رفع الأجور ⇐ ارتفاع الطلب

ستبقى مقولته الشهيرة مَعلَماً حقيقياً في تاريخ الاستثمارات. فقد أعلن في الثلاثينات بأن:

«السيارات لاتشتري سيارات»! هكذا يمكننا تفكيك هذه المعادلة بشكل أكبر:

رفع الأجور ⇐ رفع القدرة الشرائية + زيادة الطلب + زيادة الانتاج + زيادة التشغيل

إذاً، وكما هو ملاحظ فإن رفع الأجور لايهدد حجم العمالة، ولايهدد الانتاج.. بل لايمثل تكلفة حقيقية للمستثمر.

■■ العولمة وما وراء البحار.. العالم الثالث يحتضر!

لقد كان الحديث بالأمس القريب يتجه إلى مخاوف هجمة الجنوب على الشمال. العالم الثالث أمسى قنبلة موقوتة. إذا ما استمر الوضع على حاله. وقد انضاف بشكل كبير، إلى هذه المخاوف، مخاوف الرأسمالية من هجمة المواطن الغربي. وهكذا بدأ يتملك الغرب تلك (الفوبيا) الشديدة، من قضايا مختلفة.

إن ما يحصل الآن، هو تلميع الواجهة، وتحشيد خطاب العولمة بكثير من المماحكة. فلا يمكننا في ظل العولمة الاقتصادية، أن نتحدث عن نجاحات تحققها الاستثمارات بواسطة مؤشرات وأرقام بيانية. فهناك عوامل متضافرة ومختلفة، تجعل الأرباح تزداد هنا وتنخفض هناك. فالمسألة الرئيسية الآن، هو أن التطور التقاني اليوم قادر على إنتاج الوفرة والجودة. لكن ما حصل، هو أن أرباب العمل والمضاربين وملاك العمل يحرصون على أن لايتقاسم الوفرة والرفاهية ذلك العدد الكبير من بني البشر.

إذا كانت العولمة تمثل تهديداً حقيقياً للمجتمعات الغربية، فإنها في البلاد النامية تتحول إلى عائق حقيقي للنمو. إننا في هذه البلدان نسعى إلى التخلص من التخلف

الذي نستطيع أن نتحدث عن بعض مؤثراته، رفع الأجور، توفير الشغل، تنشيط عملية التصدير والإنتاج. لكننا مع العولمة، نجد تكريساً حقيقياً لهذا الواقع. فالشركات تأتي طمعاً في انخفاض الأجور والتكلفة. وهي مجهزة بتقنية لاتسمح بحل مشكلة البطالة. إنها هاربة من الضرائب، هروب (الغزال)!، بمعنى آخر، أن لا الدولة ولا المجتمع يستطيع أن يحقق نمواً في ظل اقتصاد معولم. إن انخراط العالم الثالث في لعبة العولمة، للشركات الكبرى المتنافسة فيما بينها، المتهافتة على الأسواق الواسعة واليد العاملة الرخيصة والمجالات البيئية المستباحة.. لايمكنه أن يجني من العولمة إلا مزيداً من التخلف المقنع!، لابد أن نقول: ما هي مشكلة العالم الثالث أولاً؟!، إنها مشكلة تطوير الصناعة والتعليم، والتحرر من المديونية.. وكل هذه، واحدة واحدة لاتنحل في ظل العولمة. فهي تكرس الأشياء التالية:

- المديونية.
- الأجور المتدنية.
- البطالة.
- كل أشكال التخلف والفقر الأخرى.

هذا اقتصادياً. أما سياسياً، فهي تكريس الديكتاتورية والاستبداد. وتهدد نمو الديمقراطية في البلدان النامية، وتحارب بعنف إحدى أبرز مظاهر الديمقراطية، حق الاضراب وفعالية النقابات.

وبالنسبة للعالم الثالث، فإن صندوق النقد الدولي أصبح هو وسيلة الدول الصناعية الكبرى، للتحكم باقتصاد الدول الفقيرة، وحينما نقول الدول الصناعية، فإننا نعني الشركات المتنفذة الضاغطة، فليس هناك دولة غربية، هناك فقط شبح مخيف لهذه الدولة، فيما الماسكون بخيوطها، الشركات العملاقة. وهذا الصندوق، هو الوسيلة الوحيدة المتبقية للتبشير، بل لفرض العولمة، كشرط لمنح القروض!.

فهل التخلف والفقر في العالم الثالث، ينحل بالمساعدات والتسول الدولي؟! إننا لانقضي على الفقر بسياسات إنما هي آلية للتفقير بامتياز!. الفقر ترفعه الأمة عن نفسها بنفسها. لنفترض أن بلداً ما قرر خوض المعركة ضد الفقر والتخلف، فليعتبر الفقر عدوه الاستراتيجي. أليس كذلك؟! . أو كما قال علي بن أبي طالب يوماً: «لو كان الفقر رجلاً لقتلته»!. إذن، حالة من الاستنفار للمعركة ضد الفقر. إذا كان كل بلد قادراً على أن يعبئ

شعباً بكامله في المعارك المصيرية، فإن ألوف المعطلين لن يكونوا هذه المرة مجرد جيوش مقاتلة، بل أيادٍ عاملة ومنتجة. بهذه الروح فقط تستطيع دول العالم الثالث التغلب على العدو الأكبر للشعوب، ألا وهو الفقر!.

بالتأكيد، كانت في الماضي فرص كثيرة. وكانت الشعوب قادرة على أن تفعل الكثير. بعد الاستعمار وبعد بروتن وودز وقيام البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، واتفاقية الغات ومنظمة التجارة.. وبعد أن أصبح الاقتصاد معولماً ومحكوماً بخطط احتكارية، ومرتهناً لمؤسسات دولية، وتابعاً للعبة التنافس الكبرى.. فإن الحديث عن تنمية طبيعية وسهلة، يبقى ضرباً من الخيال. ومعنى ذلك أن إنماء الجنوب، على الأقل، لن يكون سلمياً. لأن تنمية الجنوب معناه تحرير أسواقه من سلطة رأس المال الأجنبي. وهذا معناه دخول في مواجهة ضد الاقتصاد الغربي. وهنا المسألة تتعلق بتغيير جذري في فلسفة وأداء النظام الدولي، ما معناه أن الشعوب لابد أن تدفع ضريبة الفرص الضائعة في الماضي. أي ثمة مواجهة مؤجلة، لابد منها ضد الامبريالية. ونحن نثق في أن نهضة الشعوب وثورتها ـ وإن طال الأمد ـ هي الحل الوحيد للتنمية. إن هذه الأخيرة ممكنة اليوم، ولكن على أنقاض النظام الاقتصادي الدولي المتعفن. وإذا ما أردنا الحديث بلغة أكثر جذرية من الناحية التنموية، لقلنا، بأن الحديث عن إمكانية التنمية بالشكل الذي يرد في المساطير والإملاءات الخارجية، حديث غير موضوعي إطلاقاً! إنهم يقولون مثلاً: هاكم نموذج اليابان، وهذه في الحقيقة دولة لم يأتها التفوق بالتّسوُّل. إنها دولة إمبراطورية حديثة ومتفوقة. وبلد تكنولوجيا قبل قيام المؤسسات الدولية، أما النمور الأسيوية فهي صنيعة هشة، قابلة للانهيار في أية لحظة، وهي خاضعة لتبعية المضاربين، ومعرضة لهزات عنيفة.. المكسيك والبرازيل[14].. بلدان مستباحة من قبل الاستثمارات اللامشروطة، ولكنها لم تحقق نموها الشامل ومشكلاتها متعددة وتبعيتها المحكمة، مصدر هشاشتها، نعم، إننا ننظر باحترام إلى تجربة الصين. وهي تجربة أمة كادحة. تعيش الفقر والنمو في آن

(14) طبعاً، إن حديثنا هنا يكتسي طابعاً نسبياً. الحديث عن الاقتصادات الآسيوية الحديثة الإقلاع أو عن مثال المكسيك والبرازيل.. لايقاس باقتصادات الدول النامية الأخرى. فالدول النامية هي الأخرى خاضعة للتصنيف على أساس مستوى نموها. لكن حديثنا الآن، عن التنمية من منظور علمي. فالبرازيل والمكسيك خضعتا بشكل سافر لكل الإملاءات الخارجية، وهو ما يشكل عائقاً لتحولهما إلى المرحلة الأخير في نموهما. وهذا ما لانجده في نموذج آخر من الدول الحديثة التصنيع كالصين مثلاً!.

معاً!، إن أمة حملت على عاتقها كتلة ديمغرافية تفوق المليار نسمة، بلا شك هي أمة عظيمة!.

من الخطأ أن نقدم اليابان كنموذج حقيقي لدول العالم الثالث. فهذه دولة تختلف من حيث تاريخيتها عن كل هذه الدول. وتبقى الصين، هذا المجتمع الزراعي الذي قاوم بشدة تخلفه ولايزال يكدح من أجل اللحاق الصناعي والتنمية. الحلال .، أي بعيداً عن استنزاف الراسميل والمضاربين. وكل ما تعانيه هذه الأمة، إنما يرجع لشوشرة الاقتصاد الدولي ومؤسساته. إذن، مقاومة الشعوب واستقامتها على نهج المواجهة ضد زحف العولمة، هو الأمل الوحيد في الرهان على المعركة ضد التخلف، وهي معركة حتمية يفرضها ذلك المطلب الإنساني الأزلي، العدالة الاجتماعية!.

العولمة: مصير المثاقفة.. نهاية الأفكار

إن أي خيار تنموي أو حضاري لابد وأن يحقق سلسلة محددة من الأهداف، تتلخص في إقرار منسوب معين من الأمن وهذا الأمن يمكن تحديده في هذه المصاديق التالية:

- الأمن الغذائي
- الأمن السياسي
- الأمن البيئي
- الأمن المجتمعي
- الأمن الثقافي

وكل هذه الأهداف، لاتتحقق في ظل زحف العولمة ونزيف «التلبرل». لقد أوضحنا بالموجز، أن العولمة تهدد الأمن الغذائي. على الأقل، إذا ما نظرنا إليها كتاريخ تراكمي وليس كمعطى فجائي. فالرأسمالية إذن منذ بدأت تتوسع، خلقت جيوباً من الفقر في كثير من بقاع العالم. إن منسوب المجاعة في العالم يزداد بنفس الوتيرة التي يرتفع فيها حجم أرباح الشركات الكبرى. ولايزال الضمير الحضاري يكرر ذلك السؤال . بكثير من الغرابة . حول وفيات بالجملة جراء المجاعة الضاربة الأطناب في بلدان افريقية، في ظل اقتصاد يُلقي بالفائض من المواد الغذائية في أعالي البحار. والأمر نفسه بالنسبة للأمن البيئي، فإن إحدى أكبر الأهداف التي يسعى إليها الاقتصاد المعولم، هو التخلص من

الضريبة على أضرار البيئة. وقد أشرنا إلى أن العولمة تكرس التخلف وتصنع الحروب والمجاعات والاستبداد..

لكن، هل بإمكاننا القول، أن العولمة هي تهديد أيضاً، للأمن الثقافي؟ وقبل ذلك، هل من المعقول الحديث عن أمن من هذاالقبيل . أي الأمن الثقافي .؟.

بالتأكيد، لابد أن نتفق على أن أي شعب مطالب بأن يؤمن لنفسه نسقاً ثقافياً ما. الثقافة هي حصيلة تكيف اجتماعي وتاريخي. أي أنها خاضعة إلى سنة النشوء والارتقاء. الثقافة ليست بضاعة، ولكنها قابلة للتطور. إن لكل مجتمع أو أمة، الحق في أن تختار ما يناسبها حتى لو تعلق الأمر بإعلان التحول الشامل إلى نسق مغاير. ولكن المشكلة تبدأ حينما تحاول أمة أقوى إرغام أمة أضعف، على إلغاء ثقافتها وإكراهها على الانضمام. هنا يبدأ الحديث عن الأمن الثقافي.

الأمن الثقافي حقيقة لاغبار عليها. فكما أن دولاً مستعمرة بالأمس كانت تشكو من (الأوربة).. فإن أوروبا نفسها اليوم تشكو من خطر يتهدد أمنها الثقافي، أي (الأمركة)!، طبعاً، نحن حينما نقول: (الأمركة)، فإننا نستخدم مفهوماً عاماً. لأن (الأمركة) ليست خياراً حتى للشعب الأمريكي. (فالأمركة)، هي خيار من (أمريكا) وليس خياراً «أمريكياً». وهذا موضوع، نؤجل البت فيه لاحقاً. لنقول، ما هي الشخصية المتوقعة أو المفضلة لدى هذا التيار. أو بعبارة أخرى، هل لنا أن نضع (بورتريه) للشخصية المعولمة النموذجية؟! إنه شخص يرتدي آخر ما جادت به عروض الأزياء التي يلتزم حضورها كطقس لتغذية الذوق الرفيع.. يتناول أغلب وجباته في الماكدونالد.. يستقي معلوماته من محطة CNN، أو يتابع قراءتها في ال(فينينشل تايمز) و(نيويورك تايمز) أو (الواشنطن بوست).. يفضل النزول . أثناء رحلات العمل أو فترة النقاهة . في فنادق من طراز (شيراتون) أو (هيلتون).. طبعاً ينطق باللغة الانجليزية بمهارة! إذا تأملنا هذه الصورة، فسوف نجدنا أمام شخصية متأمركة حتى النخاع. ذلك بحق، هو إنسان العولمة المفضل، الإنسان النموذجي!، وإذا كان إنساناً ينتمي إلى المجال العربي والإسلامي، فلابد أن ينفض عن مظاهر الانغلاق والتمامية والتعصب. حينما نستفسر عن معنى هذه الصفات، فإننا نجدها صفات أولئك الذين جعلتهم السياسة والأيديولوجيا، يقفون من إسرائيل المتفوقة، موقفاً لا معقولاً. فالشخصية المعولمة لا التزام لها، ثقافياً أو ايديولوجياً أو قومانياً أو دينياً.. وهكذا فلا بد أن تكون شخصية (تطبيعية)، ترى في إسرائيل قبلة اقتصادية، لاغير. وهذا معناه، أن إنسان العولمة، إذا ما كان مسلماً أو عربياً، فهو إنسان

متصهين نموذجي، هذا حقاً، ما نسميه تهديداً للأمن الثقافي!.

هذا التهديد الهوليودي. ونحن هنا نميز بين ثقافتين أمريكيتين. يطال الشرائح السفلى من المجتمع ويمنيهم بمستقبل حالم. الثقافة الهوليودية تقوم على أساس الاستهلاك والتصوير والإثارة والتشويق والوهم.. الأمر الذي يصور المسافة ما بين رجل الشارع، والتألق النجومي هو صفقة تجارية، أياً كان موردها. إنها ثقافة الطفرة الفلكية الوهمية، التي تجعل المهمش يتحول إلى صاحب قرار، بالقوة التي يسرقها من (زيوس)، هذه القوة هي الرأسمال. إن العولمة الثقافية بنكهتها الهوليودية الانحطاطية اللاعقلانية، هي رغبة الأمركة المتصهينة، الباحثة عن التوحد على أنقاض التجزئة التي تجتاح العالم.. كما تهدف إلى الانصهار في زمن التفكك. هدم القيم وتفتيت الأسرة وإطلاق شهوة المال والجسد إلى حد التخمة والشذوذ.. كلها بمثابة أفيون الشعوب، للفتك «بالأميين»، والتعزيز من متانة الصهيونية العالمية. هذه الثقافة هي الوجه اخر المختلف عن العولمة العقلانية، المبشرة بميتافيزيقيا التقانة، حيث للحقيقة طريق واحد وحصري، هو العقل، العقل التقني. على ما على هذه العولمة من ملاحظات!.

لا تعتبر العولمة خطراً على تنوع الثقافات من حيث هي نزوع إلى الكونية، بل لأنها مشروع لسيطرة الأقوى على الاعلام وعلى السوق وعلى القرار. فالإعلام في ظل العولمة يقدم الرأي الواحد. وفي السوق يقدم الخيار الواحد وكذلك في السياسة يستبد بالقرار، الواحد!، فالعولمة هي نزعة لاكراه العالم على ديكتاتورية الخيار الواحد.

لقد انتصرت القوى الليبرالية على المعسكر الشرقي، ولكنها لم تستطع أن تقنع العالم بجدوائيتها. فسرعان ما ألفت نفسها في مواجهة (80٪) من ساكنة العالم. وبما أن الشعوب هي النقيض التاريخي للرأسمالية المتوحشة، لجأت هذه الأخيرة إلى الاحتيال والوهم والكذب، لترويض هذه الشعوب. فكانت العولمة بهذا المعنى، نهاية مرحلة وبداية أخرى، نهاية مرحلة توجت بهزيمة المعسكر الشرقي، وبداية مرحلة تدجين الشعوب، ذات التأطير الايديولوجي المختلف!، لقد نجحت الليبرالية الجديدة إلى حد ما في أن ترسخ في الأذهان تلك العلاقة المفتعلة، ما بين العولمة الاقتصادية الملبرلة، وبين اليوتوبيا الشيوعية المنهارة. أي أن نقد العولمة هو بالنتيجة عودة إلى خطاب الايديولوجيا الشيوعية. والواقع أن كل ما تقدمه العولمة، هو خطاب ايديولوجي أكثر منه خطاب واقع. كأن لسان حال دعاة العولمة، من لم يتعولم، تمركس!.

لقد مهدت العولمة لنمط خطير من الحياة الاجتماعية. فهي تبشر بعالم تسوده التقنية والانجازات والفرجة والمتعة التي توفرها التقانة. فلا مكان بعد ذلك للأفكار، أي وبتعبير آخر، العولمة هي عصر نهاية الايديولوجيا وموت الأفكار، وتأبين مشروع الثورة المجتمعية. إلا أنها لا تدرك ـ تماماً ـ بأن وجود أكثر من (80٪) من المجتمعات ـ و(80٪) من المجتمع الغربي نفسه ـ على حافة التهميش، لايمكنهم التنكر للايديولوجيا، حيث هي الملاذ الأخير، والأمل، والحلم الجميل واليوتوبيا الحتمية، بل الأداة الوحيدة لنضالات مفتوحة على كل الاحتمالات. فالمجتمعات تفرز ايديولوجيتها كالهواء، تماماً كما يؤكد لوي ألتوسير. إن العصر القادم ـ إذاً ـ هو عصر الايديولوجيا وازدهارها!.

إن القول بموت الايديولوجيا، معناه، القول بموت الثورة الاجتماعية. والمستقبل الذي تصيغه العولمة حافل بسيناريوهات كثيرة تؤكد على حتمية الثورة!، بل وبما أن هذه الأخيرة محتملة، فسوف يتبناها ال(80٪) من المهمشين في العالم، فإن الايديولوجيا سوف تعيش ازدهارها النهائي، وتصنع نموذجها الخلاصي الحتمي!.

تتنكر العولمة للايديولوجيا، وتبشر بالثقافة الرقمية. لكنها تصيغ ايديولوجيتها بالأرقام. أي أنها تمارس اختزالاً وعولمة لصيغة ايديولوجية جديدة. ما الايديولوجيا إذاً؟!، إذا كانت العولمة ومن خلال أوهامها وأكاذيبها تزيف الواقع وتحرف التاريخ وتخطئ التوقع. بل وتقدم رؤية وتفسيراً ماكرين للواقع. فتلك إذن هي أسوأ، بل وأخطر أشكال الايديولوجيات!.

نعم، قد يكون للعولمة نموذجها الثقافي الذي تسعى ايديولوجيتها إلى تلميعه. لكنها ثقافة تصاغ في المصانع والمقاولات، وتحددها مخيلة أرباب العمل والبارونات ونجوم المضاربات.. ولأن العولمة لم تكن وليدة خيار ثقافي طبيعي، فهي بعيدة عن أن تكون عرقية أو قومية أو مذهبية.. لأنها تبني أرثوذكسيتها الخاصة. فهي خيار حفنة من ملاك الرأسمال. وهي لذلك لاتسعى إلى إحلال ثقافة ثابتة، بل إنها لاتحمل بديلاً حضارياً أو ثقافياً بالمعنى الدارج. إنها تريد التخلص من كل أشكال الثقافات، إبقاءً على الديكور. أي تفريغ الثقافة من محتواها القيمي وديناميتها الاجتماعية، للإبقاء على الشكل المشوه اللائق بإنسان العولمة؟، ذلك الإنسان البضاعي!، إنها عودة أو بالأحرى ردّة إلى عصر التوحش. وتحول بالإنسان إلى وضع أكثر تشيئية، على محمل التسليع المستديم للقيم والأشياء!.

هناك بالتالي محاولة للاستئثار بالعولمة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية. فالعالمية، كمعطى تاريخي تحقق بفضل ثورة الاتصال والطفرة الرقمية، تنظر إليها الولايات المتحدة الأمريكية كسوق أو مقاولة، تسعى للهيمنة عليها وامتلاكها. كما لو أن الأمر يتعلق بمنشأة اقتصادية قابلة للخصخصة. والحق أنه من حق أمريكا أن يكون لها تصورها الخاص عن العولمة أو ترى نفسها مؤهلة لحمل رسالة حضارية ومشروعاً لصياغة عولمة بنكهة أمريكية. هذا هو حلم كل الكيانات الثقافية. لكن الخيار العقلاني يتطلب أن يتم ذلك بشراكة وديمقراطية أممية، أي إلى حوار الحضارات. لقد أصاب هينتنغتون إلى حدّ ما في تصوير الصراع الحضاري. وهو حقيقة واقعية في غياب أي حوار سلمي بين الثقافات. من هنا يمكننا الحديث عن شكل آخر من الأمن، إنه الأمن الحضاري!، إن ما تروج له الولايات المتحدة الأمريكية هو نمط من العولمة، يرتكز على النزعة «الفريدمانية» في الاقتصاد والبراغماتية المتطرفة في السياسة الخارجية والنزعة الكلبية . الهوليودية . في الثقافة.

وهذا إنما يمثل إفرازاً سيئاً لليبرالية الجديدة والديمقراطية الشكلية.. إنها وجهة نظر تيار واحد في الليبرالية الغربية نفسها.

■■ **العولمة في ظل العصبيات الأقلوية في أمريكا..**

هل يستطيع أي مراقب لاتجاهات الرأي الأمريكية، أن يشكك في تلك الظاهرة البادية، ألا وهي أننا لسنا في أمريكا بصدد مجتمع منسجم وموحد؟! فهل ما يحدث في أمريكا هو حصيلة إجماع أمة؟ هل نستطيع الحديث عن إجماع أمة أمريكية كما لو كنا على عهد جورج واشنطن أو إبراهام لينكولن؟!.

الواقع، هو أننا في الولايات المتحدة الأمريكية نواجه شبح دولة، وشبح مجتمع، أي شبح أمة!، وهذا إنما يجعلنا نتحدث عن الإرادات الفاعلة والمتحركة خلف الكواليس. مثل هذه الحقيقة أصبحت مسلمة عند الجميع ويتحدث عنها الأمريكيون بكل طلاقة. (ألفين توفلر) محلل أمريكي ممتاز، ورجل توقعات من الطراز النادر. يتحدث عن زوال المجتمع الجماهيري في ظل ديمقراطية الفسيفساء. يصف لنا هذه الحقيقة قائلاً:

«إن الديمقراطية الجماهيرية تقتضي وجود (جماهير). والأحزاب السياسية الجماهيرية، والإعلام الجماهيري. ولكن ماذا يحدث عندما يبدأ المجتمع الجماهيري بنزع

هذه الصفة عن نفسه [..] فبأي معنى إذن نستطيع الكلام عن (الجماهير)؟ [...] وإن الديمقراطيات الجماهيرية لتنتظم لكي تستجيب بالدرجة الأولى، لتدخل عناصر أخرى ذات سمة جماهيرية [..] وهي لاتعرف كيف تسلك أو تتصرف تجاه الفسيفسائيات التي تواجهها، مما يجعلها بالضرورة قليلة المنعة بصورة مضاعفة تجاه الهجمات التي يمكن أن نسميها (بالأقليات السياسية)»[15].

مايقوله (توفلر) ليس جديداً، ولا مدهشاً. هو أمر واقع وواضح. فإذا غابت الآلهة حلت الأشباح، يريد (توفلر) أن يقول بتعبير آخر، حينما تغيب الكتلة الجماهيرية المتجانسة، وحينما تغيب الدولة، تحل تلك الأشباح من الأقليات الأساسية. و(توفلر) كخبير أمريكي وصاحب مكانة محترمة في الدوائر الرسمية، يمكنه أن يتحدث عن كل ما يتراءى له حقاً. لكنه معذور ككل المسؤولين وأصحاب الرأي الأمريكي، ألا يتجاوز الخط الأحمر. إنهم لايقدمون أرقاماً حقيقية ولايضعون اليد على الجرح. سنحتفظ بهذه الحقيقة إلى حين، لنقول بأن الغرب. بشكل عام. لم يخض حرباً ثقافية أو ايديولوجية صرفة. بشقيها، العقلاني التنويري أو الديني الكنسي.، بل خاض معارك استعمار وسيطرة. هذا واضح. نعم كانت هناك. أقصد في العصر الحديث. حركة تبشير واسعة. ومحاولة لتنصير المستعمرات.. ولكن ذلك نفسه أتى كوسيلة لضبط ايقاع المستعمرات واحتوائها. لقد كانت. إذاً. حروباً توسعية وامبريالية بالدرجة الأساس. والعولمة اليوم تعبر عن منتهى الحبكة في النظام الرأسمالي، حرب مصالح! فما معنى الكونية الثقافية؟! إنها تعني شيئاً واحداً، ألا وهو كسر الحدود، وكل المعوقات المانعة من تعويم النمط الاستهلاكي، ذلك الذي يمثل شرط ازدهار الرأسمالية وحيوية السوق. فالرأسمالية تريد أن تواجه العالم بالوهم، ونشر فيروس مرض الاستهلاك الجنوني.. كما تريد أن توحي للمهمشين شعوباً ومجتمعات، بأن سبب بؤسهم وتخلفهم هو الدولة الاجتماعية وليست الرأسمالية.

إذاً، إلى مزيد من القضاء على هذه الدولة وعلى الكوابح العقائدية، من أجل سوق حرة. إن كسر الحواجز، يفسح المجال للرأسمال أن يتحرك بلا حدود. إن عدو حرية الرأسمال والسوق، هو هذه التقييدات الجمركية و.. ولكن ما هو أكثر من ذلك، هو تلك التقييدات التي تنطلق من داخل الأذهان، أعني الحواجز الثقافية والقومية والدينية و...

(15) ألفين توفلر، تحول السلطة ج2، ص480.478، ترجمة حافظ الجمالي . أسعد صقر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1991، دمشق.

وكل ما يشكل رافداً للتميز والاستقلال و.. وهنا أعود إلى ما سكت عنه «توفلر»، أو لم يقف عنده بما يكفي. أعني استراتيجية الاحتواء التي تنطلق من داخل التكوين المجتمعي الأمريكي الفسيفسائي، من قبل الأقليات العصبوية الأكثر تماسكاً وتنظيماً وضغطاً في الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا طبيعي، إذا اجتمعت تلك الأهداف الخطيرة واللحمة التاريخية التي زادها قوة ونشاطاً تعقيدات المجتمع الأمريكي وثورة الاتصال المختلفة الأبعاد إلى واقع السيطرة على أكبر البورصات والأسواق المالية والشركات المنتجة في أكبر دولة إدخارية، فإن واقعاً مثل هذا ـ إذا تعلق باللوبي الصهيوني ـ فإنه لا مناصة من صهينة العالم، لصالح خطة غير معلنة!، وحينما أقول: الصهيونية، فمعناه، أننا بصدد حركة لاتحمل أي بديل حضاري للشعوب، بقدر ما هي استراتيجية عرقية فتاكة، للنفي والتدمير والعدمية، لصالح وعد ميثولوجي مافتئ يشحن حالة الاحتقان ضد الشعوب، منذ الأسر البابلي ومحنة الشتات حتى زماننا، الزمان الإسرائيلي!

وفي ضوء تنافس العصبيات الأقلوية داخل الولايات المتحدة الأمريكية. ومن الأفضل أن لانقول أقلية، لأن الأقلية تفترض وجود أغلبية، والحال لا وجود لأغلبية في المجتمع الأمريكي . نستطيع القول، بأن أكبر دولة في العالم اليوم . وهي الولايات المتحدة الأمريكية . لاتملك قراراً سياسياً. إننا نرى في القرار الأمريكي، قراراً للفئة الأكثر نفوذاً واقتداراً على الضغط والتأثير في صنع الرأي العام والقرار السياسي.

وطبيعي أن قوى الضغط هذه، لاتستطيع أن تغير الرأي لدى كل الأمريكيين. حيث هناك تعددية ثقافية وعرقية.. و.. ولكنها بواسطة الضغط والدعاية والمافيا والخداع والتزوير و.. تراهن على الواحد فوق الـ(50٪)، طالما أن اللعبة الديمقراطية اقتضت ذلك. ومن ناحية أخرىتستطيع أن تمارس ضغطاً نفسياً على زعماء البيت الأبيض بخصوص الانتخابات، حيث لا مجال للوصول إلى البيت الأبيض إلا بإرضاء هذه اللوبيات. إذاً، فالقرار الأمريكي يصنع داخل ورشات اللوبي الصهيوني، وهذه حقيقة لا غبار عليها.

يقول توفلر موضحاً بعضاً من تلك الحقائق: «وبهذا نعرف لِمَ كان تاريخ الديمقراطية موسوماً في لحظاتها المضطربة، بتفتح عصبيات عديدة، ومؤامرات ثورية، ومجموعات عسكرية وتواطؤات من مختلف الأنواع، ولمَ تستطيع مجموعة صغيرة لا قيمة لها، أن تصبح عنصراً حاسماً، بصورة مفاجئة. أما بالنسبة إلى الديمقراطيات الفسيفسائية، فإن الفرق هو أنه، حتى عهد قريب كان يوجد أحياناً أكثرية كافية لاحتواء أو سحق الحركات

المتطرفة الخطيرة. ولكن إذا كان لايوجد اليوم، أو لم يعد يوجد من أكثرية منسجمة فما الذي سيحدث؟»[16].

ولكن (توفلر) يحاول بشيء من الذكاء والتقية، أن يعبر عن هذه الحقيقة، بقوله:

«ومن بين الأقليات (الهامة الموقع) يمكن أن يوجد بالبداهة، أقليات طيبة، ولكن الكثير منها ضارة بالنسبة إلى الديمقراطية. ففي إيطاليا، كان اللوج الماسوني الإيطالي.. يهدف إلى تسلم السلطة، على نحو ما تفعل اليوم رابطة الدفاع الإسرائيلي بمساعدة من المواطنين الأمريكيين. وهنالك جماعات من ذوي الميول النازية. [و.. و..]»[17].

إن كلام (توفلر) وإن كان واضحاً لقارئ مطلع، فإنه يبدو كلاماً مراوغاً. نعم، لقد أفهمنا أن بعضاً من الأقليات . مثل رابطة الدفاع الإسرائيلي . ضارة بالنسبة إلى الديمقراطية، ولكن في الواقع فإن (توفلر) يتحدث عن استهداف هذه الأقليات لتسلم السلطة. وقد غاب عنه أنهم استلموها دائماً.

وإلا ما معنى استلام السلطة في الولايات المتحدة الأمريكية، إذا كانت المصالح الصهيونية كلها مضمونة ومرعية في الدوائر السياسية ومن قبل الساسة الأمريكان وكان مستشار الرئيس يهودياً، ووزيرة الخارجية يهودية، وأيضاً وزير الدفاع.. وأغلبية الكونغرس.. والسيطرة على البورصة والإعلام وهوليود.. ما معنى السلطة في أمريكا إذا؟!. فما يحدث ليس بمساعدة من الموطنين الأمريكيين كما يحلو (لتوفلر) أن يعبر. لأنه ومن الأساس، لسنا أمام يهود أمريكيين وآخرين أمريكان؟ ليس هناك أمريكان!، هناك أشكال أخرى من الأقليات، لاتقدم مساعدة للّوبي الصهيوني . لسواد عينيه . بل تحت ضغط الاحتواء المنظم من قبل (لوبي) كاسح. وعلى أيّ، فليست خطورة هذا اللوبي، بمستوى خطورة أية أقلية أخرى كما يوهمنا (توفلر).

الأمريكي إذن، غير موجود بل من هو الأمريكي ابتداءً؟!، هل هو الإيطالي، أم الارلندي، أم الآسيوي، أم الهندي أم الأفريقي أم اليهودي؟، هذه هي أمريكا . كل هذه الأجناس . ولكن لا أحد منها يستطيع أن ينافس اليهودي الأمريكي المتصهين. بل إن اللوبي الصهيوني والمال الصهيوني في أمريكا بلد الاقتصاد الحر والاستثمار والمضاربات والفردية المطلقة وغياب الضمان الاجتماعي وانسحاق الطبقات السفلى.. والمافيات

---

(16) المصدر السابق، ص483، ج2.

(17) المصدر السابق، ص483، ج2.

والجريمة المنظمة والمخدرات و.. و.. لهو الأقوى. حيث يغدو الجيش الاحتياطي المعروض للبيع والشراء في السوق الأمريكية مؤلفاً من أولئك الإيطاليين والآسيويين والأفارقة و.. و.. أولئك الذين وصفهم (توفلر) بالمواطنين الأمريكيين!.

نعم، أمريكا قوية، لأنها أكبر قوة اقتصادية. وإن كان الأقوى اقتصادياً في الداخل هم اليهود الأمريكان. وقوية عسكرياً فلا أحد يملك أن يواجه ترسانتها. لكن ما هي أمريكا. إنها هذه القبائل المتناحرة على القرار، ذلك الذي يكتسي طابعاً ديمقراطياً!

إذاً، حينما نقول الأمركة تهديد للعالمية، فإننا لا نعني بذلك سوى الثقافة الهوليودية، التي تمثل إفرازاً سيئاً لمجتمع بلا قيم وتعكس مظاهر الذهان والعصاب الثقافي. فهي ثقافة تقع تحت الصفر، يكرسها عقل صهيوني هوليودي.

إذا كانت العولمة ـ العالمية ـ حتمية لا راد لها فإننا لسنا في موقع من يختار الدخول فيها أو الامتناع عنها. لكننا نملك بفضل تضامن أممي للشعوب، أن نحرر هذه العولمة من شيطان المضاربين، وزحف الأمركة الهوليودية المتصهينة. لأن هذه ـ على أية حال ـ ليست الشكل الحتمي للعولمة!

وعليه، أستطيع أن أعبر ـ على طريقة خ.ل. بورخيس ـ «ولاتزال في صحاري الغرب خرائب هذه الخريطة ممزقة، وقد سكنتها الحيوانات، وآوى إليها المتسولون، ولم يعد بالبلاد كلها بقية أخرى من المذاهب الجغرافية»[18].

(18) خ. ل. بورخيس، الدنو من المعتصم ص14، ترجمة إبراهيم الخطيب، منشورات نجمة ط1 ـ 1992 ـ المغرب.

العرب والعولمة.. التحدي والاستجابة

■■ مدخل

لعل المراقب لوتيرة الأحداث والإنجازات، وأيضاً، الإجهاضات التي شهدتها العقود الأخيرة، يكشف عن أن ثمة ـ بلا شك ـ آصرة ما متينة، تربط بين أكثر من محور سجالي متداول في عالمنا المعاصر. ولئن جاز الحديث عن طبيعة هذه الموضوعات ومدى حقيقة الأبعاد التداخلية في عناصرها ومكوناتها، فإننا لا نشك في خلوها من عنصر القطيعة، بالمعنى التاريخي أو المعرفي، نظراً لما تمثله من مركزية في نسق النظام العالمي، ومشروع السيطرة، الذي يقف نداً حقيقياً لقانون العلاقات الدولية. لقد كانت حرب الخليج الثانية مفصلاً أساسياً في مسلسل صراع عالمي، بين الكتلتين التقليديتين، الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي. وهو المفصل الذي مثل مؤشراً حقيقياً على استفراد الولايات المتحدة الأمريكية، حتى الآن، بعناصر القوة والاستقطاب. وهكذا، فقد واكب طرح مشروع النظام العالمي الجديد، نهاية الشوط الأخير من تلك المعركة، وحيث مثّل مشروع النظام العالمي الجديد، الإطار السياسي لطموح أميركي في صياغة نمط ثقافي كوني يؤسس لقيام هذا النظام، ومحاولة كسر الحواجز والخلافات الثقافية والإيديولوجية، تمهيداً لولوج مرحلة الانتظام ضمن نسق أمثل للعلاقات الدولية.

من هنا كان موضوع (العولمة) المحور الأساسي الذي طغى على الخطاب السياسي والإيديولوجي ـ العالمي. على أن موضوع (العولمة) كحاجة تاريخية وأيضاً كحلقة أساسية في تطور منظور العلاقات الدولية، ظل طموحاً حضارياً لأقطار العالم. وبما أن (العولمة) اليوم، قد أضحت شعاراً يخفي طموحاً قديماً ظل ساكناً في قلب مشروع إمبريالية ثقافية، ترعاها الولايات المتحدة الأمريكية، وتناور سياسياً واقتصادياً وعسكرياً وإعلامياً من أجل كسب رهانها، فإن (العولمة) حتماً ستتحول من حاجة تاريخية إلى مأزق يخفي حرباً

خطيرة، تجعل مارد المعركة الكبرى يكشف عن وجهه الحقيقي الذي طالما ظل مغّيباً تحت مناورات تكتيكية إلى حرب حضارية سافرة!

في هذا الإطار، نجدنا نحن العرب مدعوين إلى الانخراط في هذا السجال الإشكالي عن (العولمة) ما دام أننا نمثل مجالاً حضارياً وجيوبوليتكياً، حيوياً. وما دام أن الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تمسك بناصية مشروع (العولمة) وتناور بالمشروع في قلب الوطن العربي. وعليه، فإننا مدعوون نحن العرب إلى بحث الأبعاد الخطيرة لمشروع عولمة تتماهى إيديولوجياً وسياسياً مع طموح اختراقي يهدف أمركة العالم، وتحديداً (الوطن العربي)، الخطة التي بمقتضاها يتم تحقيق الرغبة التوسعية الأمريكية، لعولمة الحياة المعاصرة بدءاً من الرغيف حتى عالم الأذهان.

في الإطار نفسه يندرج موضوع (العرب والعولمة) وهو عنوان الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بتاريخ 1997/12/10 في بيروت، حيث شارك فيها عدد من الباحثين والمثقفين من أقطار عربية مختلفة، إذ احتضنت جملة من الدراسات والأبحاث التي حاولت ـ نسبياً ـ مقاربة مسألة (العولمة) من عدة أبعاد بدءاً بالمفهوم ـ مفهوم العولمة.

الأطروحات في عمومها داخل الندوة، كانت تعكس وجهة نظر تكاد تكون موحدة في مضامينها، حيث مشروعية (العولمة) بما أنها حاجة لعالم تتواصل أقطاره، إعلامياً وسياسياً واقتصادياً.. مع التنبيه إلى خطر الاحتكار الأمريكي لمشروع العولمة، وتحويله إلى مفهوم وظيفة إمبريالية لتحقيق مزيد من التوسع والاختراق، أو بتعبير آخر، (نعم للعولمة) في مجالات التقانة والاقتصاد، و (لا)، للعولمة الثقافية. على أن المشاركين في هذه الندوة، يمثلون نخبة من الإيديولوجيين العرب، والمنتمين إلى عالم الفكر والمعرفة، كان بالأحرى أن يتم السجال على أصول معرفية أعمق من هذا الاختزال الذي يعكس ردّة فعل مشروعة. أعني تحديداً، أن (العولمة) كمشروع (تتقطب) في سياقه الولايات المتحدة، لا يمكن أن يخضع لهذا التجزيء، إلا إذا نظرنا إلى الإشكالية، نظرة برّانية بحتة، وهو ما يعني الاقتصار على النظرة السياسية والإيديولوجية. فهل العولمة في مجال العلاقات السياسية والاقتصادية والتقانية، بعيدة عن تأثير (العولمة) الثقافية. هل نستطيع أن نتحدث عن عولمة اقتصادية دون أن يقتضي ذلك إحداث صياغة لذهنية اقتصادية عالمية.. وهل من الجائز الحديث عن إمكانية الانتقاء في مجال العولمة؟

■■ في البدء، إشكالية التعريف

ككل المفاهيم ـ ذات الأهمية البالغة ـ المتداولة في عالمنا المعاصر، تواجهنا إشكالية التعريف في تكوين صورة جامعة مانعة عن مفهوم العولمة. والإشكالية هنا، تبدو طبيعية جداً، نظراً لكثافة التدويل والتداول لهذا المفهوم، حيث اقتضى الأمر بأن يخرج عن معناه اللفظي البسيط، ليكسب معنى تداولياً أوسع، وتعريفاً أكثر شمولية وتعقيداً. وهذا ما نستطيع توضيحه مع السيد يسين حيث تولى مهمة التعريف بمفهوم العولمة في الندوة المذكورة. رغم ما يمكن أن يلاحظ من اختزال شديد، حيث بدا مشحوناً بالرغبة في تكوين موقف نهائي من العولمة يتجاوز الأهمية القصوى لتعريفها من مختلف الأبعاد الموضوعية إلاّ أن ذلك المقدار أمكنه من تكوين رؤية عن العولمة مفهوماً، وأيضاً مصاديقها الممكنة في عالم اليوم، بناءاً على المنظور التاريخي الذي يعتبر العولمة مطلباً تاريخياً متطوراً ذا مراحل متعاقبة.

فالعولمة، يقول ياسين: «ليست محض مفهوم مجرد، فهي عملية مستمرة يمكن ملاحظتها باستخدام مؤشرات كمية وكيفية في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة والاتصال».

ولعل هذا التداخل في الأبعاد المؤطرة للعولمة، وأيضاً البعد الديناميكي لمفهومها، يجعل «صياغة تعريف دقيق للعولمة تبدو مسألة شاقة». وأيضاً ـ في رأي ياسين ـ تعود مشقة تحديد العولمة إلى تأثر التعريفات المختلفة لها بالمواقف الإيديولوجية من العولمة. فثمة في ورقة ياسين تعريفان مهمان، الأول يمثله (جيمس روزناو) حيث يقول: «وإن كان يبدو مبكراً وضع تعريف كامل وجاهز يلائم التنوع الضخم لهذه الظواهر المتعددة، فعلى سبيل المثال، يقيم مفهوم العولمة علاقة بين مستويات متعددة للتحليل، الاقتصاد، السياسة، الثقافة، الإيديولوجية» وتشمل إعادة تنظيم الإنتاج، تداخل الصناعات عبر الحدود، انتشار أسواق التمويل، تماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول نتائج الصراع بين المجموعات، المهجرة والمجموعات (المقيمة) وهذا التعريف كما يظهر يحاول ربط مفهوم العولمة بعدد من المشكلات المتداخلة.

أما المحاولة الثانية في عرض (ياسين) فتتعلق بتعريف د. جلال العظم تعريف العولمة من حيث هي: (وصول نمط الإنتاج الرأسمالي عند منتصف هذا القرن تقريباً، إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها. أي أن ظاهرة العولمة التي نشهدها

هي بداية عولمة الإنتاج والرأسمالية الإنتاجي وقوى الإنتاج الرأسمالية، وبالتالي علاقات الإنتاج الرأسمالية أيضاً (...) والعولمة بهذا المعنى هي رسملة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهره».

وهو التعريف الذي ينطلق من منظور اقتصادي بحت، يجعل العولمة في النتيجة شوطاً جديداً لتوسع نمط الإنتاج الرأسمالي على صعيد (العمق)، محاولاً تغييب الأبعاد الأخرى للعولمة من حيث هي وظيفة إمبريالية توسعية، تهدف إلى أكثر من(رسملة) الإنتاج، بل وأيضاً (رسملة) الأذهان ونفي الأشكال الأخرى للحضارة. لعل كلاماً كهذا لا يجد معناه، طالما أن جلال العظم هنا يمثل وجهة نظر ماركسية تقليدية تجعل من صراع الحضارات مظهراً آخر، لجدل أنماط الإنتاج على قاعدة الأسبقية للعامل الاقتصادي الذي يمثل أساس الحضارة ومظاهرها ذات الأهمية الثانوية. وهذا إنما يجعلنا نقول أن تعريفاً كهذا ينهّد بالإشكالية إلى طور من الجدل، لم يعد يمثل أي مصداقية بعد استفراد الولايات المتحدة الأمريكية في التفوق، وانتصار الرأسمالية وانخراطها في معنى آخر للمعارك، هذه المعارك التي تنشأ وتتضخم على قاعدة ثقافية وحضارية راسخة. وهذا لا يعني أن العوامل الاقتصادي لا تمثل سوى هامش من هذه المعركة، بل إن العوامل الاقتصادية هذه لا تجد معناها إلا في أجواء هذا الصراع التاريخي الحضاري. مع أننا نلاحظ ذلك الانسحاب التكتيكي في ثنايا هذا المنظور، في تحليل ظاهرة العولمة على قاعدة الحتمية التاريخية. فنلاحظ أن التفسير أخذ منحى إرادوياً ـ عكس ما تقرره وجهة نظر المادية التاريخية ـ بجعل العولمة تحولاً ـ إرادوياً ـ على صعيد (رسملة) الإنتاج. لكن التفسير هنا لا يجيب عن الأسباب الموضوعية التي أدت إلى ذلك التحول. على أن (العولمة) تقدم نفسها كحتمية تاريخية. فالنظر إذن يتوجه إلى الأبعاد الخطيرة في ظاهرة العولمة، أي ليس بما هي حتمية، بل بما هي وظيفة رأسمالية في عالم آخذ في التغير السريع باتجاه نمط الإنتاج الليبرالي. وهذا ما كان حرياً بالباحث (ياسين) أن يلتفت إليه، مع أنه حدد إطاراً في تعريف العولمة، وإظهار الأبعاد والمجالات التي تنطلق فيها العولمة، والنشأة التاريخية، معتمداً نموذج (تخطيط الوضع الكوني لرولاند روبرستون).

■■ العولمة من منظور ثورة المعلومات والتطور التقاني

حينما نبحث في النشأة التاريخية للعولمة، نلاحظ أن ثمة مراحل أساسية قطعتها الظاهرة في نوع من التفاوت في مقدار تفاعلها. ومع مخطط رولاند روبرستون، نكون

بإزاء أربع مراحل، الأولى تتعلق بالنشأة حيث يؤرخ لها بمنتصف القرن الثامن عشر حتى عام 1870 وما بعده بحيث يحصرها في بداية تبلور منظور العلاقات الدولية ونظرية المواطنة والنظريات الإنسانية. غير أن الواقع يؤكد على أن (العولمة) بما هي حاجة تاريخية تبلورت في أزمنة متقدمة جداً على ذلك. وحينما يراد لها أن تبدأ من منتصف القرن الثامن عشر، فإن ذلك لا يعدو أن يكون أسلوباً آخر أو طوراً جديداً من أطوار العولمة. ففي أوربا تبدأ مظاهر العولمة، مع الاكتشافات الجغرافية، وهي المرحلة التي بدأ الغرب الأوروبي يتواصل مع العالم الجديد، ومع عالم ما وراء البحار، وبداية تصدير أنماطه الثقافية والاقتصادية. ويشهد على ذلك أسلوب التدمير في الأمريكتين، لثقافتها المحلية، وهو أسلوب، وإن لم يكن يمثل نموذجاً حضارياً إلا أنه ظل يمثل شكلاً لتواصل الأقوام والثقافات وتصدير الأنماط وقوى الإنتاج إلى أبعد الحدود... إلا أن هذا لا يعني أن أوربا هي مهد هذه الحاجة، بقدر ما أنها ظلت لازمة للحضارات عبر التاريخ. وهو ما تفسره عملية التثاقف الكبرى بين مختلف أشكال التراث الإنساني القديم، نذكر مثالاً على ذلك قيام عصور كاملة على أساس من تداخل المعارف والثقافات؟ مثل العصر الهلنستي، والحضارة العربية والإسلامية التي استطاعت استيعاب أرقى ما ابتكره الإنسان في مختلف الحضارات، ومحاولة تعميمه ضمن دورة حضارية كاملة، هذا فضلاً عن أنه بفضل (العولمة) أمكن الغرب أن يتوصل بثمار هذه الحضارة. ناهيك عن أشكال التداول والتبادل والعلاقات الدولية التي كانت على تواضعها، قائمة بين شعوب ودول. إنّ الذي جرى بعد ذلك، هو أن العالم وفي ظل التطور الذي جرى على الصعيد الأوربي وابتداء من منتصف القرن الثامن عشر حيث إرهاصات الثورة الصناعية وما رافقها من تحولات على صعيد علاقات الإنتاج وتداول البضاعة وتوسع في الإنتاج، فلأن كان هناك فضل للتطور العلمي في تعزيز (العولمة) فإن ذلك الفضل عرضي، وليس منشئاً حقيقياً لها. هذه العولمة التي استطاعت حقاً أن تبلغ أوجها في ظل تطور التقانة وأيضاً ثورة المعلومات ووسائل الاتصال.. إن بروز ظاهرة العولمة في عالمنا المعاصر وتضخم مظاهرها، راجع إلى الثورة الحاصلة في مجال المعلوماتية والاتصال ليس أكثر من ذلك. ولا شك أن التطور الكبير الذي حصل في مجال العلوم والتقانة، كان له الفضل في تعزيز مسار العولمة، والتوسيع من مجال الاستثمار وتداخل الاقتصادات. وبناء على هذا التصور يرى د. أنطوان زحلان من خلال ورقته المقدمة تحت عنوان (العولمة العلمي والتقاني) أن صلة أساسية تربط بين هذا الوضع الاقتصادي العالمي، وبين كل من التطور العلمي والتقاني،

«إن العلم والتقانة هما متغير جوهري، وهما المحرك الرئيسي للاقتصاد العالمي المتحرر من المادة». وتكمن أهمية هذه الورقة في أنها حاولت عبر تحليل الواقع الاقتصادي والتنموي العربي مقارنة إياه بما هو عليه الوضع الصناعي والاقتصادي بالغرب. ولا شك في أن إجراءً كهذا، بقدر ما يخفي من أهمية قصوى، على صعيد ترشيد المنظور الاقتصادي والتنموي العربي، إلا أنه لا يستحضر الأسباب الأخرى لهذا الشرخ الحاصل في الاقتصادات العالمية والعوائق الموضوعية الأخرى التي تحول دون سياسة تنموية صحيحة للأقطار السائرة في طريق النمو. فالمقارنة تبدأ عند د. زحلان من موقف العرب من العلم والتقانية من حيث هما، وخلافاً لبلدان أخرى، مجرد متغيرين عرضيين. أما من الناحية الأخرى، فإن المفارقة تتجلى في فك الارتباط للاقتصاد مع المادة Dematerialisation. وهو ما أدركه آدم سميث من أمر الثورة الصناعية مع أنه أدرك بأن (المهارات البشرية والإبداع، كانت في عام 1800 أكثر أهمية من المواد الخام، وإن هذه الحقيقة وحدها ستخفض تدريجياً أهمية المواد الخام والعمالة غير الماهرة في الاقتصاد».

ولم يكن (زحلان) ليتجاوز تلك الحقيقة التاريخية، حيث يتجلى ذلك التفوق العربي في مجال المبادلات وأيضاً باقي المناحي الأخرى. فقد «كان العرب تاريخياً، المطورين الأوائل لأنظمة المتاجرة عبر البلدان، وكان نظام المتاجرة العربي معتمداً على الذات (فلم يستخدم إلا حيوانات ومعدات أنتجها العرب). وكان كذلك مرناً لأنه لم يكن بحاجة إلى بنية تحتية طبيعية، ولم يستوجب تركيزاً لرأس المال...».

ومع أن الطابع الوصفي، والقراءة الفوقية للوضع الاقتصادي والتنموي، ظلاّ متحكمين بورقة د. زحلان، فإننا نتساءل عن سبب غياب السؤال الجوهري، عن الأسباب التي دعت العرب إلى أن يرتدوا إلى آخر مستوى من النماء. وأيضاً عن سبب إخفاق كل محاولات التصنيع العربي على صعيد المعلوماتية أو التقانة الإلكترونية وغيرها، عن أن تحضى بمناخ مشجع ومناسب. فقد يكون التوصيف لمشكلات التصنيع العربي له نسبة من الموضوعية، طالما أن الأسباب الحقيقية بعيدة عن متناول البحث. واعتقد أن من إحدى مظاهر اكتساح (العولمة) أن وجدت أو تحاول أن توجد (عقلاً) يؤازرها على إخفاء كل ما من شأنه أن يعيق اختراقها الواسع. وهو ذلك (العقل) الذي بقد ما يضخم من أوهام العولمة، فهو يهّون من القدرات الذاتية للكيان العربي في أن يتمكن من الدخول في رهان الإنماء بإمكاناته الذاتية.

وهذا التشكيك في القدرة الذاتية للكيان العربي، المغزى منه هو إشعاره بالحاجة إلى

التكتلات العملاقة، والاستجابة إلى الرأسمال الأجنبي في تحقيق نقلته الكبرى، وكل هذا في أفق تغييب التحديات التي يطرحها (عقل) آخر، يقف خلف مشروع العولمة، ويسحبها لصالح سيطرته. هذا التحدي الذي يفرض على الكيان العربي، أن يركز على خطر الاقتصاد الأمريكي الإحتكاري، بما هو الخطر الحقيقي لاقتصاده. وهذا ما يجعلنا قادرين على الإجابة عن إشكالية، أنطوان زحلان، عن أسباب إخفاق محاولات التصنيع العربية وأيضاً موقفهم من التقانة والعلم.

ذلك أن العرب وهم يخوضون تجربة التصنيع ضمن هذه السيطرة الأمريكية والغربية على الاقتصاديات العالمية، وفي مناخ احتكاري وصراعي تكتُلي غير مشجع، كانوا على وعي بما ينبغي أن يكون عليه وضع التقانة والعلم من مسلسل التنمية.

وتكاد ورقة د. إسماعيل صبري عبد الله (رئيس منتدى العالم الثالث ووزير التخطيط السابق من مصر) أن تتفق مع هذا الرأي. فيذكر في ورقته المعنونة: (العرب والعولمة، العولمة والاقتصاد والتنمية العربية، العرب والكوكبة) بأن العولمة بالنتيجة تؤدي وظيفة لخدمة الشركات الرأسمالية الكبرى. «وهكذا يتبين أن آليات الكوكبة تعمل أساساً لصالح الشركات الكوكبية التي أسميناها بصدق متعدية الجنسية». ولا يستطيع الباحث أن يتمادى في تبرير الوضع العربي كما لو أن السبب الوحيد في تخلفه هو موقف الاقتصادات العملاقة وسياسة السيطرة.

ثمة بلا شك أسباب ذاتية، أهمها غياب الإرادة الحقيقية للإنماء، والأوضاع السياسية الغير مستقرة نتيجة غياب النزاهة والقانون الضامنين لوضع أمثل للإنسان العربي. وفي ضوء هذا الوضع الرديء للكيان العربي، فإن العولمة لا تمثل مجرد خطر عرضي على اقتصاده، بل إنها تمثل إحدى أفتك الوسائل لتفكيكه ضمن تكتلات حليفة للغرب. فالعولمة كما يراهن عليها الغرب اليوم، خصوصاً فيما يتعلق بالوطن العربي، أن يتنازل العرب عن كل حقوقهم في الأراضي المحتلة والقبول بإسرائيل كطرف رائد لاقتصاد شرق أوسطي. فالعولمة تأبى أن تتعامل مع كيان اقتصادي عربي قائم بذاته. هي ـ أي العولمة ـ تعني أن يتسع العقل العربي أكثر ليستوعب ثقافة الاستهلاك الغربي، كي يكون سوقاً حقيقياً ومتحركاً على وفق مؤشر الإنتاج الغربي. إنها بالتالي، تعني كل ما من شأنه أن يجعل الكيان العربي، كياناً تابعاً بامتياز ! وها هنا تكمن خطورة العولمة، مهما حاولنا الاستفادة منها. إن العولمة شئنا أم أبينا، فارضة نفسها علينا. غير أننا نراهن على استغلال أمثل لوسائلها، تفادياً لأي خطر يصيب الكيان العربي ويحطم طموحاته وجميع

خصوصياته! إن العولمة، قضية كبرى لها أبعاد متعددة ومتكاملة. ومن هنا فإن مخاطر العولمة وإن في بعدها التقاني والعلمي تتجلى أكثر حينما يجري الحديث عنها في بعدها الثقافي.

■■ العولمة الثقافية كمشروع اختراق

بين العالمية والعولمة، ثمة مسافة كبيرة، هي ذاتها المسافة الفاصلة بين تثاقف الحضارات، وبين إلغاء بعضها للآخر. وبقد ما تحاول العولمة في تمركزها أن تخفف من خطورة هجمتها، وتغييب الأبعاد الاختراقية، وسياسة السيطرة في هذا المشروع، فإنها لا تفعل أكثر من التأكيد على أنها تمعن في استغباء الآخر، وتمييع الممانعة المشروعة، التي تتمثل في الآخر، الذي لا تسعفه التقانة في أن يمانع بالقدر الكافي، لكبح جماح هذه الهجمة الثقافية الكاسحة. ومن الجانب الأخر، يجدر القول بأن ثقافة (العولمة) اليوم، ليست هي فحسب، ثقافة الغرب ـ أو ثقافة الولايات المتحدة الأمريكية خصوصاً ـ بالمعنى النخبوي للثقافة، بل هي ثقافة استهلاكية موجهة للتسويق. إنها في نهاية المطاف، الوجه الآخر للثقافة الأمريكية، يُمثل نمط حياة معين وتعويضاً (سيكوباتولوجيا) لصراع اجتماعي حاد بين الطبقات الاحتكارية المحظوظة، وبين بؤساء المجتمع الأمريكي. وهذا الصراع الذي ينتهي إلى خلق مظاهر اجتماعية وثقافية وذوقية.. للأسف، فإن الولايات المتحدة الأمريكية، تحاول تفعيل هذه المظاهر، على صعيد الإنتاج الثقافي، في إطار المشروع الهوليودي، لتحريك سوق التجارة والاستثمار. هكذا فإن الولايات المتحدة الأمريكية، لا تنهج تصديراً ثقافياً (عالِما)، إلى العالم، بقدر ما هي حريصة على تصدير ثقافة انحطاطية، سوقية، تكرّس وعياً تسطيحياً لدى الشعوب المستهلكة لهذا المنتوج الثقافي. ثقافة لا تقدم رؤية حضارية للإنسان بل هي سلعة استهلاكية تجعل الإنسان يعيش هوس النجومية والاستهلاك اليومي لثقافة الشارع الأمريكي. فحتى في هذا الإطار، نحن مع عولمة ثقافية، بقد ما تتمترس بأحدث وسائل التقانة، فهي تخفي كل مظاهر التخلف والانحطاط. هذه الهجمة الثقافية الرديئة للعولمة المتأمركة، لا تجد ردود الفعل في العالم العربي والإسلامي فحسب، بل إن الموقف الحذر، والمحصن منها، أصبح وسيلة لدى دول أوربية، بدأت تحس بخطر العولمة الثقافية المتأمركة، على مصيرها الثقافي والحضاري. وقد أظهرت ورقة كل من د. عبد الإله بلقزيز ود. محمد عابد الجابري، وإلى حدّ ما ورقة بول سالم، ما فيه الكفاية لفضح هذه السياسة المدبرة، لتوسيع مجال

تسويق ثقافة أحادية على أساس تحطيم الأشكال الثقافية الإنسانية الأخرى.

لقد حاول د. بلقزيز، أن يثير من خلال ورقته (العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة) سؤالاً جوهرياً: هل ثمة من إمكانية لمقاومة زحف هذه العولمة؟

والجواب هو لئن كان وضعنا الراهن، لا يوفر ما يجعل الثقافة الوطنية محصنة ضد هذا الاختراق، فإن ثمة ـ على الأقل ـ إمكانية للتخفيف من الحكم المطلق باستحالة الممانعة. إن هذه الأخيرة، ليست مساوقة لمعنى الإنضواء تحت أنساق مغلقة تجاه التطور الذي يجري في عالمنا المعاصر. فقد يحاول البعض بشتى الوسائل ربط موقف الممانعة، بالموقف السلبي من الحداثة ذاتها. لكن الذي يبدو هو أن هذا القسم من المثقفين لا يلتفتون إلى حقيقة (العولمة)، من حيث هي نزعة لجعل العالم يتوحد على ثقافة، لا نقول أنها (ثقافة) الغالب، بل هي محاولة خطيرة لجعل العالم خاضعاً لثقافة استهلاكية تمثل نموذجاً هوليوديا أكثر مما هي ثقافة أمريكية حقيقية. من هنا أجدني على اتفاق مع كل الأساليب التي استخدمها بلقزيز في تعامله مع لفظ (عولمة)، من حيث هي الوجه الآخر، للتسويق والاستهلاك والعنف الرأسمالي والإمبريالي. لهذا السبب تحديداً، يقول : «إن مقاومة العولمة الثقافية، ليست دعوة رجعية لقطع آصرة التفاعل الثقافي مع العالم الخارجي، بل هي طريقة للقول، أن الثقافة العالمية الحقيقة، هي ثقافات سائر المجتمعات من دون استثناء».

إنها الصورة ذاتها التي تنقلنا إليها ورقة د. الجابري (العولمة والهوية الثقافية) من حيث أنها جاءت ضمن مخطط، يسعى إلى تلخيص موقف الممانعة ضمن اطروحات عشر، كلها تؤدي إلى معنى واحد، هو أن العولمة الثقافية، ليست أكثر من مشروع اختراق، يقوم على رؤية متمركزة للأنوية الأمريكية. ولهذا فليست «العولمة مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي بل هي أيضاً، وبالدرجة الأولى، ايديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم». فهي ـ أي العولمة ـ وحسب الجابري دائماً: «نفي للآخر وإحلال للإختراق الثقافي محل الصراع الأيديولوجي».

■■ العولمة الثقافية وتحطيم خيارات النهضة العربية

كما هو الأمر في مجال التجارة والمبادلات فإن العولمة الثقافية تسعى إلى أن تجعل من (الثقافة) سلعة أو خدمة للاستهلاك، تحضى بجاهزية خاصة ومغرية، شأنها شأن

(المعلَّبات). إنها محاولة لمزيد من تكريس التقسيم الإمبريالي للعمل، حيث بمقتضاه تستمر الولايات المتحدة الأمريكية في إنتاج أشكال الثقافة اليومية، من أفكار وأذواق وتصورات... وتظل المجتمعات الأخرى مستهلكاً، وسوقاً كبيراً للمنتج الأمريكي. وبما أن التقسيم أعلاه، كان قد شلّ كل محاولة لتفعيل مسلسل الإنماء الصناعي في الوطن العربي، فإن أمريكا تسعى لأن تجعل من العولمة الثقافية، وهي الوجه الآخر - لتقسيم إمبريالي جديد للإنتاج الثقافي - آلية ردع لكل خيار نهضوي، وتمييع كل محاولة لتفعيل ثقافي حقيقي في المجتمعات المختلفة. إن غياب رادع مثل هذا، إنما يعني في الوطن العربي قيام خيارات الوحدة والتضامن والإنماء، وهي كلها تقع عائقاً في طريق السيطرة الإمبريالية. إن الولايات المتحدة الأمريكية أصبحت تراهن على فهم (هوليودي) للحضارات، يقوم على الصراع والتحطيم والإلغاء.. لتتكامل الصورة ابتداءاً من صراع الحضارات لـ (هينتنغتون) حتى (نهاية التاريخ) لفوكوياما، حيث يتحول عالم الثقافات مسرحاً، لا لتصاهر أو تحاور أو تثاقف الحضارات، بل عالماً، للثقافة الأمريكية، كما يصيغها المنتوج (الهوليودي). ثقافة صراعية ومتعصبة للاقصاء والاحتكار وبالتالي (إنهاء) التاريخ!

ولعل هذا الطموح بدأ الآن واضحا لدى الجميع، وظهر للعالم بأن عصر الهيمنة قد عاد يهدد الكيانات القومية. فإذا أحست أوربا، وهي من (صنَع) أمريكا مع أنها كانت وراء أخطر حركة إلغاء ثقافي في التاريخ الحديث، تسعى اليوم للتحصن من الخطر الأمريكي المتستر وراء مشروع العولمة الثقافية، يبقى السؤال ملحاً، بالنسبة للوطن العربي والإسلامي، كيف يحصن مجاله من هذا الخطر، وما هي الإمكانات المتوفرة في حوزته؟

لا شكل في أن هناك أكثر من إثارة داخل (ندوة العولمة) للإجابة عن هذا السؤال، إلاّ أن الغالب ظل دائماً هو الوصف، والتركيز على إيجاد قناعة راسخة بخطر العولمة الثقافية. ولعل أهم ما أثير حول هذا الموضوع، ما تقدم به (بلقزيز) بخصوص المؤشرين الأساسيين، الذين بقدر ما هما أساساً إنتاج الثقافة القومية، فإنهما يعانيان خللاً كبيراً، وهما: الأسرة والتعليم. ففي نهاية المطاف نحن أمام مأزق تربوي يجب إعادة النظر في مقوماته، الاختراق الذي أصاب الأسرة، وهو ما نتج عن التفكك الأسري يضاف إليه ضعف التعليم، وأيضاً أزمة التعليم وسياسته في الوطن العربي، هما مؤشران على ضعف الفاعلية الثقافية الوطنية. من هنا، نعتقد أيضاً مع بلقزيز، أن الرهان - لا أقل - على توفير مناخ الممانعة، يجب أن يبدأ من التربية والعمل على النهوض بهذا القطاع إلى مستوى أكثر

حيوية من أي وقت مضى. خصوصاً وأننا اليوم، وأقل من السابق، لم نعد نشك في أن العرب قاطبة هم على الدرجة ذاتها من الوعي بخطورة هذا الاختراق، وبأن العدو لا يقدم امتيازات سواءً للحلفاء أو الأعداء، إلا بقدر ما يستمكنهم من أنفسهم. لكن يبقى السؤال الجوهري بعد ذلك: ترى، هل الولايات المتحدة الأمريكية تحرص على العولمة التقانية والاقتصادية بالقدر ذاته من حرصها على العولمة الثقافية.. هل هي بالأحرى تقبل بأن تلغي تخلف العالم الثالث تقنياً واقتصادياً بالقدر ذاته من الإصرار والإخلاص لإقصاء هويته الثقافية؟ تلك إذن هي المشكلة!

القسم الثاني

سؤال المقابسة
الوهم والحقيقة

الفصل الأول

حوار حضارات أم ثقافات

البنى - الديناميات - مجالات الإشتغال

■■ بسط المفاهيم

قد يظهر للناظر - لأول وهلة - أننا بصدد التنويع على إحدى أكثر المفاهيم مثاراً للجدل، وخطورة في تاريخنا المعاصر. أعني إشكالية حوار الحضارات، بما هو اليوم شعار الجمعية العامة للأمم المتحدة في العام الأول من الألفية الثالثة. وإذا ما أحصينا حجم ما ألف حول هذا الموضوع، قياسا على ما ألف حول صدام الحضارات وتنازع الثقافات، وعدد الأطاريح العرقية والعنصرية، لأدركنا بأن ثمة شبه إجماع - إن لم نقل إجماعاً كاملاً - حول ضرورة أن يقوم حوار بين مختلف الثقافات على أسس فكرية ومؤسساتية، يتآزر فيها الثقافي بالسياسي. فهو فضلاً عن كونه شعاراً للجمعية العامة للأمم المتحدة، الأخير، إلا أنه يبدو شعاراً لكافة الأطراف، بمن فيهم الأكثر تنازعاً على الأرض. هكذا يمتد تيار الحوار من أقوى دولة في العالم إلى أضعفها، من الولايات المتحدة الأمريكية إلى الصين، واليابان وإيران ... بل حتى الكيان الصهيوني ولا يكاد يستثني نفسه من هذه النغمة، وذلك من خلال مشروع التطبيع والشرق أوسطية، وحجم البرامج الإعلامية التي ينتجها ويصدرها للعالم. وهذا تحديداً ما يضع نقطة استفهام كبرى حول مصداقية هذا الشعار. فمفهوم حوار الحضارات اليوم يعاني من مشكلات كثيرة، لعلها هي سبب إقدامنا على هذه المعالجة:

1 - لقد أضحى شعاراً سياسياً. وهذا معناه، أن حوار الحضارات يأتي في المرتبة الثانية كي يعزز من سياسات ما ومصالح معينة. فقد يكون الباعث في حوار الحضارات بالنسبة إلى روسيا مثلاً، هو طمأنة الغرب، نتيجة إحساس بالضعف. وهو الأمر ذاته بالنسبة للصين. وقد كانتا حتى الأمس القريب تعلنان عن أنهما النقيض الحضاري لليبرالية الغربية. وقد يكون الأمر ذاته بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية، أي مجرد واجهة شرعية للاختراق، والسعي إلى مزيد من أمركة العالم.

وقد يعني بالنسبة لإسرائيل، الوصول إلى تطبيع مع البلاد العربية، على خلفية اغتصاب الأرض وضمان مزيد من الهيمنة والصهينة للمنطقة!

2 ـ أنه أصبح مفهوماً فضفاضاً. ذلك لأن السياسيين قلما يدركون خبايا مثل هذه الإشكاليات الفكرية. فهم يسعون إلى تلميع الواجهة السياسية والدبلوماسية. فسقوط مثل هذا المفهوم في حيز التداول السياسوي، يفقده عمقه ومصداقيته، ويسلك به سبيل التسطيح والابتذال.

3 ـ شعار حوار الحضارات، حتى وإن بدا شماعة يعلق عليها السياسيون صفقات من نوع آخر، إلاّ أنه لا يكاد يبرح المتون السياسية والخطابات الاستهلاكية والديماغوجية. وهذا ما يحوله إلى مفهوم بلا مصداق. وربما إلى ألفاظ بلا مفهوم. ومثل هذه المفاهيم غير المؤسسة على رؤية واضحة أو منبعثة من إرادة صادقة، لن تثير على الأرض شيئاً، ولا تخلف في الخارج آثاراً.

4 ـ وهذا هو بيت القصيد في معالجتنا، أن عنوان حوار الحضارات هو في الأصل عنوان خاطئ ـ في تقديرنا ـ لأنه يستند إلى مغالطة شائعة عن مفهوم (الحضارة). ما يؤدي إلى تلبيس في المفهوم رأسا. وإذا حلّ التلبيس في المفهوم، فحتماً لن ينجو من ذلك، المصداق. ولذا، نعزو جميع ما يحصل من خلاف وتنازع في الرأي حول حوار الحضارات إلى التباس في المفهوم.

من المؤكد، أن هذا التحول من حيز التداول الفكري إلى حيز التداول السياسي، لن يكسب المفهوم سوى مزيداً من الابتذال. بل قد يجعله مادة للاستهلاك، تكرس منظوراً خطيراً عن حوار الحضارات، هو ذاته المنظور الذي يخفي وراءه المفهوم النقيض، والمتنكر، (صدام الحضارات)! وهكذا فإن حوار الحضارات لم يعد مفهوماً متأصلاً في وعي صناع القرار، سوى لغة تمكن الديبلوماسية من الاندماج في دورة المصالح العالمية. ففي تقديرنا، لم يكن هينتنغتون شاذاً فيما عرضه، ولا فوكوياما .. إن هذين الباحثين الاستراتيجيين، عبّرا عما يخفيه دعاة حوار الحضارات السياسيين. كما أنهما يعبران عن أزمة مفهومية. وهكذا، إذا ما أمعنا النظر في تصورهما لمفهوم حوار الحضارات من وراء السطور وخلف الواجهة الديبلوماسية، سوف نقف على نقيض ذلك؛ صدام الحضارات!

هذا الخلط في الأفهام، لايكاد يقتصر على السياسيين فحسب، بل نلمسه ـ أيضاً ـ

من أكثر الباحثين إصراراً وإخلاصاً لمسألة حوار الحضارات، أعني هنا بالخلط، عدم التميز بين الثقافة والحضارة، كمفهومين مختلفين، وأيضاً متجادلين. يزداد هذا الخلط خطورة مع شيوع فوضى الترجمة ـ أعني فيما بين اللّغات الأوربية نفسها ـ وأيضاً في التداول العام الذي يجعل المفاهيم تفقد مدلولها المعجمي أو الاصطلاحي، لصالح مداليل تعيّنية وتداولية طارئة. فالاثنولوجيون الأمريكان، عادة ما يدغمون ما بين المفهومين. فالثقافة هي رديف لمفهوم الحضارة. فيغدو حوار الحضارات أو الثقافات أو صدامهما بمثابة الأمر نفسه. وهذا تقليد يكاد يخفّ لدى اتنولوجين ألمان أو فرنسيين. ولعل خطورة هذا الخلط تكمن في كونه يؤسس للنزعات العرقية والتفاضلية الرافضة لتعدد الثقافات ونسبيتها، ومن ثمة لحوار الحضارات. آخرون أمثال لفي ستراوس وكلاتسر وجارودي.. تشط بهم ميولهم الإنسانوية إلى نكران اختلال الثقافات الأخرى، وذلك سعياً للتخفيف من الأفكار العنصرية. نفهم من ستراوس مثلا ـ حيث تظهر إنسانويته وتغيب بشكل متفاوت النسبة في تقريراته ـ بأن التطور مسألة نسبية. لكن أياً كان الأمر، فثمة استعداد لدى كافة الثقافات البدائية للتعبير عن أعقد الأشياء. الأمر الذي يؤدي إلى أن الإنسان في الأصل كائن متحضر ـ إن بالقوة أو بالفعل ـ. لكننا نلاحظ تأثيراً باراديغميا يفرضه حيز الاشتغال على الباحث الاثنولوجي وغيره ممن بحث قضية حوار الحضارات، تأثيراً ليس بالضرورة راجع إلى انتماء دوغمائي كما يظهر عند بعضهم، بل هو من نوع ردود الأفعال، ونتيجة سقوط لا واعي في الضفة الأخرى للتطرف. أعني أن أكثر الأبحاث ذات المنزع الإنساني تسعى إلى تقديم ما يناقض مطلقاً كافة مسلمات دعاة التفوق الحضاري والتفاضل العرقي. نسعى في هذه المعالجة إلى اجتراح مفهوم تعادلي، يهدف إلى وضع محددات تامة لكل من (الحضارة) و(الثقافة)، وبحث أنماط العلاقة بينهما. وذلك سعياً إلى تأسيس فكري قد يضطر في طريقه إلى التهام عدد من الأفكار الخطابية التي تستمد منظورها من خارج حيز الموضوعية. من هنا سنعمل على بناء أو إعادة بناء عدد من المفاهيم الإجرائية لهذه المعالجة، وهي كالتالي:

1 ـ البنية structure، ونقصد بها نظام العلاقات في متكون ما.

2 ـ الدينامية Dynamique، أو الفاعلية المؤثرة والمحركة في متكون بنيوي ما.

3 ـ الباراديغم Pardigme، ونعني به هنا مجال أو برنامج الاشتغال والبحث.

لعل هذا الثالوث المفاهيمي، يسندنا في فهم مقارباتي أمثل، ما بين ثقافتين: إحداهما

غربية والأخرى عربية ـ إسلامية. ومن هنا، لزم تبيان وجه التنزيل لهذه المفاهيم، وكيفية ربطها بظاهرة التّحول من الثقافي إلى الحضاري!

1 ـ فصل المقال فيما بين البنية والتاريخ من اتصال

ففي البدء، تتراءى الثقافة كمعطى متعدد نسبة إلى الخارج، أي الزمان والمكان. وللتاريخ الدور التأسسي. لكن هذا التأسيس سرعان ما يتحول إلى نسق بنيوي إذ تحتل البنية مكانها الرئيسي، بحيث يفقد التاريخ سلطته المطلقة، فلا يبرح كونه مراكمة تسهم في تحولات استبدالية Paradigmatique، تعزز من فعالية البنية ولا تلغيها.

إن النظر إلى ـ ومن خلال ـ البنية، يختلف بحسب الأفهام وتنوع مراتب النظر. فكان حقا إذ ذاك إظهار ما نحمله من تصور لها ولعلاقاتها ومتعلقاتها. وفي طليعة هذه العلاقات، ينبري موضوع الحرية والتاريخ. وقد سبق أن عالجنا هذا الثالوث المفاهيمي، باعتباره متكاملاً لا متنافراً. حيث حلّلنا ما به افتراقها ـ المفاهيم ـ وما به ائتلافها. حتى غدت قوائم حميمة لمبنى واحد. ومن هنا، فإننا لا ننظر إليها بوصفها باراديغمات مناقضة لبعضها البعض، بل كمجرد أطراف لحقيقة واحدة. هناك اختلاف في النظر إلى مبدأ الحرية في كثير من الأطاريح الاتباعية، الآخذة بنتائج التفكير الليبرالي المغالي والغامض في آن واحد. وكذلك لدى الأطاريح التسطيحية، حيث يتراءى لها أن مجرد تحرير الإنسان بهذه الصورة الغامضة الساذجة، كافي لكي ينزع عنه الأغلال، ليمضي في مسار التحرر الصحيح. لكن الحرية كما يراد لها أن تكون، هي التحرر الكامل من الإكراهات التاريخية. ولأنه لا يمكنه الفرار من التاريخ كما لا يمكنه الفرار من القدر، فلا مندوحة له سوى الفرار من التاريخ إلى التاريخ ـ كما نفر من قدر إلى قدر ـ. وهذا يتم على خلفية التحرر من إكراهات مسار تاريخي معين توسلا بقوانين وشروط التطور في مسار تاريخي آخر. وهو ما يحدده التحول البارديغمي نفسه كما سنوضح لاحقاً. وهكذا يصبح التاريخ تواريخ. ولكل بنية مسارات تاريخية ممكنة. وبأن التحولات التاريخية كما يتبدى لنا في منطق الأحوال، ما هو في النهاية إلا تحولات بارديغمية متجادلة مع الضرورة التاريخية، بناءاً على المنظور الذي نحمله عن هذه المفاهيم، لا بحسب التصور التقليدي الشائع لها. إن الحديث عن حرية الفرد ـ دون إعطاء المعنى الكامل للحرية ـ هو نوع من القذف بالإنسان إلى محيط من التيه. ولا شك أن (التيه) كما سارت به ركبان ما بعد الحداثة، لا يمثل مصداقاً للانطلاق والحرية، بل بداية الدخول في إكراهات لا نهائية، حيث التيه والضلال الذي يجعل المعرفة مستحيلة هو آية من

آيات القهر وانسداد الآفاق أمام التحرر. فالقذف في التيه هو قذف بالإنسان إلى محيط تتضخم فيه مظاهر الحصار بالجملة. الحرية هي لّما يصبح الإنسان قادراً على الفعل في مسار تاريخي ما، يؤيده اختياره. أما أن يكون حرّاً في مسار مفروض أو في عماء لا بداية له ولا نهاية له، أي لا تاريخ له، فذلك ما يؤدي إلى بؤس الحرية. إن الفاعلية الإنسانية الحرة لا تنفك عن استمرار تترسها بوعي الضرورة. فالفاعلية، وإن كانت لا تزال غير محرزة بالقدر الكافي للتحول الجذري، فإن التعبير الواعي عن الضرورة ـ كما يصفها بليخانوف ـ هو في حدّ ذاته بداية تركيز الفاعلية. ويتعين على الحرية أن تتجاوز اللحظة السلبية للحرية. أعني بذلك حينما تصبح الحرية نفسها تعبيراً وافياً عن الضرورة. أو ـ حسب هيغل ـ بأن تتحول الضرورة إلى حرية. وذلك بأن تغدو الضرورة الخارجية مظهراً واعياً يُمكننا من التنبؤ به دون أن نتحرك في الاتجاه المضاد. هذا القدر من الحرية، هو بلا شك مرحلة أسميها: اللحظة السلبية للحرية. حيث تمثل شرطاً من شروط الفاعلية الإنسانية، ألا وهي الوعي بالضرورة. ولكن ما أن تنضاف إلى هذا الوعي الإرادة الجماعية للتغيير، فإننا لن نبقى مجرد متأملين بلا دهشة، مما يجري حولنا، أو أن نحسن التنبؤ بما تؤول إليه الأحوال دون أية محاولة للتحكم في المستقبل وتفادي دواهيه، أي نوعا من الأوديبية السلبية. بل وعينا بالظاهرة وتنبؤنا بالوقائع سيصبح هو ذاته ذا أثر فعال وواقعي، وذلك بتغيير شروط تحقق الضرورة أو ما يسميه كارل بوبر بـ (الأثر الأوديبي)!

وبهذا يندفع ما أصر عليه بليخانوف، حينما يقول: «نعيد القول بأن وعي الضرورة الملازمة لحادث ما ليس من شأنه إلاّ أن يزيد من طاقة الشخص الذي يواجه هذا الحادث، فيتجاوب معه ويعتبره نفسه إحدى القوى التي تحدد وجوده. فإذا تربص الشخص بعد وعيه الضرورة التي تحدد ذلك الحادث وشبك ذراعيه ووقف يتأمله، فإنه يبرهن عن جهل فاضح بالرياضيات»[1].

ويشرح ذلك أكثر: «وحقيقة القول هي أن نفرض أن الظاهرة (أ) يتحتم وقوعها إذا توافرت مجموعة شروط معينة نرمز إليها بحرف (س) وقد أوضحت لي أن بعضاً من هذه الشروط قد تم توافرها وأن البقية ستحصل في الوقت (ن). وبما أنك أقنعتني بذلك، فسأواجه الحادث متسائلاً: «كل شيء على ما يرام، وأنام ملء جفوني حتى يحين اليوم

---

(1) بليخانوف: (دور الفرد في التاريخ) ص 72، ترجمة وتقديم إحسان سركيس، المكتبة: منشورات الاشتراكية، دار دمشق للطباعة والنشر، 1974 ـ دمشق.

السعيد فيتحقق الحادث وفق تنبؤاتك»[2].

وحق على دعاة التيه أن يجنحوا أمام هذا الشكل من النبوءة التعيسة، إلى إنكار إمكانية التنبؤ أصلاً. فنزول الضرورة من دون الوعي المسبق بها أهون من نزولها بوعي. يظهر أن بليخانوف، وهو يتحدث بلغة الرياضيات في فهم صرامة الضرورة، غاب عنه التمييز بين ما هو ضرورة وما هو اتجاه. أو بتعبير آخر، ما هو حتمي وما هو اقتضائي. إنه يحدثنا بكثير من الخلط عن ضرب من العلل التامة التي لا يتأخر عنها معلولها، وليس عن ضرب آخر للعل غير تامة ـ أي مقتضية أو اقتضائية ـ حيث ليس ترتب آثارها عليها بأمر حتمي. لكننا نعتبر بأن الفاعلية الإنسانية ـ وأنا أنظر إليها هنا بكثير من التواضع ـ لاتتجه نحو الآثار الحتمية بعد اكتمال الشروط التأسيسية، بل تتجه إلى هذه الشروط ذاتها. وفي حال الفشل، فإننا قصارى ما نحاول فعله، الاجتهاد في الوقاية. أي إنقاذ ما يمكن إنقاذه. وهاتان الثغرتان، هما مدخل الثغرات الكبرى لحركة التاريخ، لأنهما في حدّ ذاتهما، نوع من الوقاية من مسار يدفع بنا إلى مسار آخر ممكن. إذن، لا نكاد نرى في دور الفرد أو آثار الضرورة، أو بين التاريخ والبنية والفاعلية الإنسانية، ما يضعنا في تناقض. والوعي بذلك وإن كان ليس شرطاً كافياً للتغيير، فإنه لحظة أساسية لبدايته. وهذه فقط، هي الإمكانية المتاحة للإنسان كي يعلن عن اختياره الجماعي للتحول التاريخي، توسلا بالتاريخ نفسه.

إذن، ليس ثمة من يغير التاريخ، وإنما هنا من يغير موقعه من التاريخ. لأن التاريخ هو ذاته يتيح هذه الإمكانية. وحينما نتحدث عن عوامل التحول التاريخي، فنحن نتحدث عن عوامل متظافرة، باعتبار أن البنية نفسها ظاهرة تاريخية. وحينما تؤثر، تؤثر بطريقة تاريخية. فعلاقة التاريخ بالبنية، علاقة وحدة وكثرة في آن، تماما كما هي علاقة الوجود بالماهية. فإذا كان نهاية القول، أن لا شيء غير الوجود، ولا وجود لشيء غيره، وما الماهية إلا لحظة من لحظات تطوره؛ فالبنية بالنسبة للتاريخ هي بمثابة الوجود من الماهية تماماً. أي أن البنية في كل حركة من حركاتها التطورية ـ وهي عادة ذات نمطين: حركة ابتدائية قفزة، وحركة تصحيحية ـ تكشف عن شكل أو لحظة تاريخية ما. وكل تاريخ باختلاف مساراته كاشف عن مقام بنيوي. أي أن البنية هي الكلي الطبيعي لكل أشكال التاريخ. إن اختلاف البنى هو اختلاف في الحركة. مع أن ما به اشتراك وائتلاف البنى يظل أيضاً

(2) المصدر نفسه، ص 72

قائماً ـ وكامنا ـ وليس ذلك كما ذهب بعض الانتربولوجيين الكلاسيكيين، حينما صنفوا المجتمعات والثقافات إلى تاريخية، وأخرى لا تاريخية ـ بدائية ـ بل إننا نراها جميعها تاريخية. الخلاف هو في مقدار حركتها التاريخية. فهذه هي العلاقة بين التاريخ والبنية كما نراها ونسعى أن تكون سندنا في مقاربتنا هذه أو كل معالجاتنا الأخرى، أي علاقة جوهر بعرض أو علاقة وجود بماهية.

2 ـ عن الدينامية:

ومع أننا لا نرى في الوضع البنيوي للثقافة ما يعطل من النمو الفعلي للحياة الثقافية والاجتماعية، حيث سلمنا بأن هذا التحول جدلي وجوهري، ينتقل بالبنية كلها إلى مراتب متطورة دون أن يقطع مع جوهرها. وذلك من منطلق أن الجوهر ذاته قابل للتطور، فإن هذا التحول، وإن كان الإنسان له نحو حضور فيه، فهو حضور يتوسل بقانون محدد. وهو تحول النشاط الإنساني من حيز إلى آخر.، بقدر ما يفرضه الشرط التاريخي. وهنا دائماً يكون للتاريخ حضور في البدايات. بداية تشكل البنية وبداية تحولها مجدداً. أي في حالة نهوضها بعد أن تستفحل فيها الاختلالات. والتاريخ في البدء أو في حالة الطوارئ يحدد شكل الفاعلية ـ أو الدينامية ـ المناسبة. فللدينامية صلة بالنظر في التحولات الاجتماعية والسوسيو ـ ثقافية. وإذا ثبتنا أن التحولات التي تطرأ على البنية، هي إما تحولات مستمرة دائبة وإما تحولات ابتدائية بعد أن يسودها الجمود، فقلنا بأن التحولات البنيوية هي استبدالية تأخذ مظهر الحركة الجوهرية في صيرورتها الجدلية، فإن الديناميات الفاعلية هي الأخرى خاضعة إلى هذا المنظور الاستبدالي. فما يبدو مناسباً في زمان ما أو مكان ما، يوشك أن يفقد فعاليته، ليتحول في زمن آخر أو مكان آخر إلى عنصر تخليف وجمود. وما قد يكون عنصر إحباط في ظرف ما، يوشك في ظرف آخر أن يتحول إلى عنصر فاعلية. فالدينامية ذات حقيقة نسبية فيما بين الثقافات المختلفة، أو حتى داخل الثقافة الواحدة. والذي يحدد نوع الديناميات المناسبة، هو التاريخ. فالتاريخ شأنه شأن الدولة الكينيزية، يتدخل في الأزمات ليحسم في أمر الديناميات، ثم سرعان ما يختفي دوره. وطبيعي ونحن نبحث علة نهوض ثقافة ما وأفولها، يستدعي الأمر تبيان الديناميات الفاعلة أو المفقودة. وكأننا نسعى إلى القول، بأن تقدم ثقافة ما راجع إلى شكل دينامياتها. أي كلما كانت الديناميات غير تاريخية، فلا يتسنى لثقافة ما أن تحضى بالقوى اللازمة للاندماج الحضاري، أو للريادة الحضارية. وتكمن هذه الديناميات في الجسم الثقافي على شكل عناصر وراثية تظهر وتكمن بحسب الضرورة. إن مفهوم

الدينامية يحيلنا إلى حقيقتين:

أ ـ أن الثقافة تحتوي على ديناميات محددة. وما عداها قد يكون نتائج لهذه الديناميات وآثاراً لها. ومن هنا فإن ما وقعت فيه أكثر الأبحاث التوصيفية من مآزق، راجع إلى هذا الخلط، الذي يجعل الآثار تظهر كديناميات، ويجعل عدداً من الأفكار الإنمائية تتمثل قيماً، هي آثار مفصولة عن دينامياتها، كلما تبنّتها ازدادت نكوصاً وتراجعاً وحيرة. وهو الأمر نفسه الذي يفسر لنا التحاق بعض المجتمعات بالركب الحضاري، يوم تمثلوا الديناميات واستوعبوها، كما هو شأن اليابان وباقي الأقطار المصنعة اللاحقة.

ب ـ إن التطور ينطلق من الداخل ولا يستورد من الخارج. فالدينامية هي شأن داخلي بحت. وقد يكون للخارج دور الباعث أو المساعد أو المثير. فالدينامية توفر الإنماء الحقيقي وتناقض مفهوم التبعية والتنميط. وبأن العقل التنموي، هو عقل تاريخي بامتياز. وسبق أن حددنا مفهوم (التاريخي) هنا، حيث نقصد به العقل القادر على ضبط الفاعلية المؤثرة كما تحددها الصيرورة الجوهرية للبنى. ونحن هنا لا نقول (الصيرورة التاريخية) بل (الصيرورة البنيوية) لإن التاريخ هو مظهر صيرورة البنية لا أن الصيرورة تقع عليه، بل هي بالأحرى واقعة على البنية.

يحيلنا قاموس (روبير) إلى معاني مختلفة للفظ دينامية. حيث يرتد هذا الأخير إلى معنى فعالية ـ Efficacite ـ أو قوة الحركة للعلاج أو الدواء.. أو مجموعة القوى في وضع تداخلي أو تعارضي في ظاهرة أو بنية ما.

هذا المعنى اللغوي العام، وإن ظل حقيقة مشتركة في جميع أشكال الاستعمال، إلاّ أننا ـ وفي معالجتنا هذه تحديداً ـ ارتأينا مزيداً من التخصيص لهذا المفهوم، كي يأخذ معنى حيثيات ومرتكزات التحول في ظاهرة أو بنية ما. وهو ما يلتقي بمفهوم المراتب L,hierarchie عند فيرناند بروديل. حيث الهيرارشيات «مجموعة درجات تُمكّن من مجاوزة الطابق الأرضي أو القاعدة الشعبية الضخمة»[3].

فلكل بنية، ولكل مجال اشتغال جملة من الديناميات التي تملك قوة التأثير، حيث تعمل أحياناً في ائتلاف فتثمر آثاراً أكبر، وقد تعمل في اختلاف، فتثمر توازناً.

---

(3) Braudel, Fernand: LA Dynamique du capitalisme. P70 les editions Arthaud, Paris 1985.

إن اشتغال الديناميات ليس بالضرورة ينتج تحولاً اجتماعياً. أحياناً يؤدي صراع الديناميات إلى خلق نوع من التوازن السلبي في المجتمع، بحيث تصبح الدينامية هنا عامل إعاقة لاعامل حركة. وأحياناً تتعاضد الديناميات في اتجاه مشترك، فيكون التعاضد شرط التحول الاجتماعي والإنماء المستدام. ويمكننا بسط الحديث في الدينامية كالآتي:

1 ـ إن التحول الاجتماعي والحضاري لا يتم من دون التوسل بشكل من أشكال الديناميات المتاحة.

2 ـ إن كان ما يفسر دوران التاريخ وتردده ـ أي استرجاعاته وانتكاساته ـ فهو طبيعة هذه الديناميات التي لاتخضع إلاّ لمنطق القوة ـ وأعني هنا القوة السوسيو ـ ثقافية ـ فالدينامية تزداد قوة وتأثيراً بقدر احتوائها من قبل قوة اجتماعية أكبر. هذه القوة التي عادة ما يتم اختيارها لدينامياتها على أسس معيارية مختلفة المنازع ومتقلبة الأهواء، أي على معايير غير منظمة. ومتى ما حصل التنوير ووعت الكتلة الاجتماعية دورها التاريخي، واتجهت إلى الدينامية المناسبة في الوقت المناسب، فإن لحظة التحويل سوف تتحقق لا محالة.

3 ـ ليس للدينامية ماهية محددة، سوى أنها وسيلة لتحقيق آثار معينة. فقيمتها فيما تحققه فعلاً من نتائج لا فيما تحمله من شحنات حركية.

4 ـ في مسار تاريخي ما، وتحت وطأة ظروف معينة، تفعل الدينامية بصورة لا واعية، فتحقق تحولات اجتماعية كبرى على نحو مدهش. وهذا ما يُفسر عادة بمكر التاريخ. وفي مثل هذه الحالات، تجد الأوضاع الاجتماعية الجديدة نفسها غير مؤهلة، وبأن التحويل لم يثمر بناءاً. وعادة ما يلاحظ ذلك في الثورات التي لم تعقبها تحولات ثقافية. فتفضل البقاء في مخاض الثوروية دون أن تتجاوزها إلى المرحلة الجديدة وهذه هي النهاية السيئة لغياب الوعي التاريخي لنشاط الديناميات، ولنسمّ هذا ب(العائق الدينامي).

5 ـ تقاس قوة الدينامية بحسب موقعها وتمركزها السوسيو ـ ثقافي. فهي من هنا، تظل قوة نسبية. إن قوة الدينامية أو ضعفها، ليسا مسؤولين دائماً عن التحويل الاجتماعي والحضاري بل ما يُحدث ذلك هو توافق فعل الدينامية مع المتطلب التاريخي. ومن هنا فإن ضعف كثير من الديناميات، يمكن أن يصبح قوة في صالح

عملية التحول. فتكون قوة النهضة في ضعف بعض الديناميات، مما يفسح المجال أمام إرادة التغيير. فالمعول عليه في الفعل الدينامي، هو المناسبة والتوافق. فيصبح الحاكم هنا هو اتقان لعبة استشعار الديناميات الممكنة وتفعيلها. وهو قريب من تعبير بروديل بخصوص الهيرارشيات: «هو أن نلعب ـ بالفعل ـ إزاء الهيرارشيات الاجتماعية»[4].

6 ـ ربما قد يكون للدينامية مفعول مزدوج بأن تكون لها آثار إيجابية آنية لكنها تحمل آثاراً سلبية مؤجلة فما تثمره من آثار إيجابية آناً لا يعدو أن يكون عارضاً سرعان ما تعقبه آثار سلبية مؤجلة وهو صنو الإشكال نفسه الذي يتعرض له التكتيك والاستراتيجيا. وتستفحل هذه الظاهرة حيثما غاب الوعي ـ وبالتالي الاختيار ـ من الممارسة التاريخية . وهو ما يؤكد على أهمية الفاعلية الإنسانية، ومبدأ الحرية وصلته الوثيقة والمكملة لفعل البنى. والشواهد في التحولات الاجتماعية والحضارية على ذلك كثيرة.

7 ـ لا وجود لمجتمع لا يملك ديناميات مهمة مهما قلت فعاليتها. وإذا ما تصورنا مجتمعاً خلوا من ذلك فإنه بالتأكيد مجتمع ميت. إن إنهاض مجتمع ما وبعثه، يتم بما يشبه عملية الوخز، تعيد نبض الحياة إلى أعصابه فتخرج الديناميات من حالة الكمون إلى حالة البروز، وتؤهلها لمزيد من الاشتداد.

3 ـ من البراديغمي إلى البراديغمي.. لا وجود للفراغ

ونتوصل من خلال التوسل بمفهوم البراديغم أو مجال الاشتغال.. إلى جملة من الآثار ذات الأهمية البالغة. فمن ناحية، نستطيع تحديد مجال نشاط أية فاعلية. فالديناميات مع شرط فاعليتها التاريخية داخل بنية ثقافية ما تختلف من حيث مجال نشاطها. فقد يكون مجال اشتغال الفاعلية محكوم بالمنظور الاستراتيجي، حيث يسود مفهوم التخطيط ونظرية المباراات.. وقد يكون تنموياً أو بيئوياً.. وقد ينظر إلى الفاعلية من خلال براديغمات ذات أصول أدلوجية، نهوضوية، تحررية، جماعية، قومانية.. فالفاعلية تبرز من خلال هذه البراديغمات، بروزاً مختلفاً عن حقيقتها، مما يخلف آثاراً سلبية على منظومة الأفكار المكونة حول وعن هذه الفاعلية. وهذا ما يفسر تعدد المواقف والتأويلات بخصوص الفاعلية وأنواعها.

---

(4) المصدر نفسه، ص 80.

فما قد يكون مركزياً في نظر باراديغمي معين، قد يغدو ثانوياً بمنظور آخر. بل حتى بالنسبة للباراديغم الواحد، تتعدد زوايا النظر وتتشعب مستويات الرؤية ما بين نهج الاعتدال ونهج التطرف. ما بين المنزع الائتلافي والمنزع الاختلافي. وذلك بمقدار قوة انتماء أو التزام الباحث داخل الباراديغم الواحد. من هنا، يظهر إلى أي حدّ يساهم الباراديغم في تشكيل الرؤية الموضوعية، كما قد يصبح في موقع النقيض لها. وكل ذلك ناتج عن سببين:

السبب الأول: حيثما كان الموقف من المعرفة يتجه صوب الاحتمال والنسبية والاعتبار، لم تعد هناك أي خطورة على النظر من الباراديغم. لأنه في مثل هذه الحالات، يغدو آلية في النظر، ذات وظيفة إجرائية تتكامل مع مختلف الباراديغمات الأخرى لإنماء الرؤية. فحيثما ساد منزع الاعتبار، ألفينا أنفسنا أمام طبيعة باراديغمية رخوة، أسميها: (الباراديغم المفتوح).

السبب الثاني: حيثما استبد العامل الأجنبي عن المعرفة، أي السلطة بما هي جملة العوامل الضاغطة على سير النظر وموضوعية البحث، استغلق الباراديغم وأمعن في التحصن، مخلفاً آثاراً سلبية على المعرفة، وهذه السلطة كما نتأملها تتخذ الصور التالية:

1 ـ سلطة سوسيو ـ ثقافية، تتحكم بالجانب اللاّواعي للباحث، وتحد من اتساع رؤيته لما فوق السقف المعرفي الذي يتيحه المجتمع. وهذه السلطة السوسيو ـ ثقافية قد تتعلق بمجتمع برمته أو بطبقة اجتماعية ما.

2 ـ سلطة التخصص، حيث تجعل الباحث يرى إلى الإشكالات المعرفية المعروضة من خلال ما أحرزه من ملكات، ضمن تخصص علمي أو معرفي معين.

3 ـ سلطة الأدلوجة التي تحول البحث العلمي إلى وظيفة ثانوية لإسناد رؤية غائية.

4 ـ سلطة سيكولوجية، ترهن البحث لأهداف غامضة، عادة ما تكون آثاراً لتجربة نفسية للباحث.

5 ـ سلطة سياسية، تحدد سقف النظر، وترسم حدود الاجتهاد. حيث يزداد تأثيرها إلى قدر تغدو الرقابة فيه ذاتية، تفسد ضمير الباحث وتصيبه بالعقم والإحباط.

بالإضافة إلى ذلك، هناك عدد آخر من المعوقات الأصلية أو المتفرعة عن تلك التي ذكرناها. ونحن بالتأكيد لن ننزاح إلى بحث ابستيمولوجي لحيثيات التأثير أو الانتماء الباراديغمي، بل سنسعى إلى استثماره بقدر الوسع، لتبيان ما في الثقافات من تمايزات

وتنوُّع في الديناميات وتعدد في البنى. فهو أمر إجرائي يسعى إلى مزيد من التحرر من المطبات الباراديغمية ـ بأقل من المستحيل ـ وذلك بالتوسل بمزيد من اليقظة الابستمولوجية والسيكولوجية، ذرءاً للوقوع في المحذور، وفي محاولة لتأسيس رؤية علمية حول ما اصطلح عليه (حوار الحضارات) وفي هذا الصدد، أرى حقاً علينا تحديد مقصودنا من الباراديغم على نحو يميز بين استعمالنا له هنا واستعمالاته الأخرى هناك. وأيضاً لاستيعاب مختلف توظيفاته هنا بلحاظ تعدد السياق.

وإذا ما رجعنا قليلاً إلى الوراء، سنجد أن هذا المفهوم، الذي دخل حيز التداول مثيراً اهتماماً لافتاً للنظر في الأوساط العلمية، هو من وضع فيلسوف العلم المعاصر (توماس كون). الذي جعله مدار رائعته العلمية: (بنية الثورات العلمية). حيث عرّف الباراديغم بكونه «الإنجازات العلمية المعترف بها عالمياً والتي تمثل في عصر بذاته نماذج للمشكلات والحلول بالنسبة لجماعة من الباحثين العلميين»[5].

الفكرة النهائية التي اجتهد (كون) في سبيل البرهنة عليها، هو أن ما قد صوره تاريخ العلم من أن مسار التطور العلمي هو مسار خطي متعاقب وتراكمي، ليس إلاّ محض افتراء على حقيقة أخرى ترى إلى تاريخ العلوم كجملة من القطائع أو الثورات العلمية. وهي ثورات بنيوية، تغير من طبيعة الرؤية ونسق المفاهيم. وتتميز هذه الثورات بتحولات باراديغمية. فمجال الاشتغال بالنسبة إلى (كون) متمايز مستقل. وهذا ما يجعل ـ طبعاً ـ التحول من باراديغم إلى آخر، يترتب عليه نحو من الثورة العلمية، سواء أكانت ثورة جزئية في محيط علمي محدد أو ثورة علمية كبرى، كتلك التي أحدثتها الكوبيرنيكية أو النيوتونية أو .. وكأنّ (كون) يريد القول، بأنه إذا ما تغير الباراديغم، تغير العالم. إنّ التجرد النهائي عن الباراديغم بالنسبة إلى (كون) أمر مستحيل. ولإن اعترف بحالات من الشذوذ عن هذه الهيمنة، فإن ذلك يجري مجرى الإنسلاخ من باراديغم للانضمام إلى آخر ليس إلاّ. وهي لحظة التجرد التي تؤسس لعصر الثورة العلمية. فالتخلي عن الباراديغم «أو العمل بدونه، يعني التوقف عن ممارسة العلم الذي يحدده النموذج. ولكن سوف يبين لنا بعد قليل أن مثل هذا التخلي يحدث أحياناً، وتكون حالات التخلي هذه هي المرتكز أو المحور الذي تدور حوله الثورات العلمية»[6].

---

(5) كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ص 23، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، كانون أول 1992م.

(6) المصدر نفسه، ص 70-71.

إن ما يحدث من حالات السجال حول باراديغم في طور تشكله، هو أمر يعود إلى طبيعة التباري بين مختلف البارايغمات الموجودة، أو من قبل الباراديغم التقليدي العتيد. وهنا يسعى كل منهم إلى إبراز إمكاناته الابستمولوجية والبرهانية على حلّ الحد الممكن من الإشكاليات المطروحة. لكن حالما يصبح الباراديغم في منأى عن التحدي، فإنه يكتفي بجملة هذه المسلمات، ولا يكترث من ناحية التبرير العقلي. هذا جانب أساسي من النقد (الكوني) لحقيقة الباراديغم. حيث ينزع إلى حالة من التشاؤم أو لنقل من الاعتبارية بخصوص المعرفة، يجعل مسار التقلبات العلمية الثورية غامضاً وربما لا عقلانياً ـ أيضاً ـ ما يعني أن مسار ـ أو الأصح أن نقول مسارات البحث العلمي ـ ليس بالضرورة تاريخية صاعدة. بل، من الممكن أن يعاد بعث أشكال من البارادیغمات الأخرى السابقة.

لقد ميّز (كون) بين استعمالين لهذا المفهوم، الأول يتصل بـ«الحلول الواقعية للألغاز، التي إذا ما استخدمت كنماذج أو أمثلة يمكن أن تحل محل القواعد الصريحة كأساس لحل الألغاز المتبقية في نطاق العلم القياسي»[7]، في حين يقصد بالثاني: «جماع المعتقدات القيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء مجتمع بذاته»[8]، وهو ما أسماه بالمعنى السوسيولوجي ـ للباراديغم ـ وهذا بالدرجة الأساس ما يغيننا في معالجتنا دون إغفال أهمية المعنى الأول، حيث سنلجأ إليه عند الضرورة.

إن أهم ما تتيحه الرؤية البارديغمية لمسألة (حوار الحضارات) هو أن حواراً مثل هذا استناداً إلى نظر (كون) بخصوص تمايز البارديغمات واستقلالها، يبقى حوار طرشان. ذلك لأن النزاع أو الخلاف، هو نتيجة اشتغال من داخل مجالين مختلفين. وهذا يؤدي في أغلب الأحوال إلى حالة الصدام. ففي غياب لغة مشتركة ومبادئ وآليات متفق عليها، لا مجال للالتقاء. وما يثيرنا في هذه المعالجة أيضاً، أن ثمة ما يصل بين (كون) و(ستراوس) بخصوص هذه النقلات الغامضة التي تجعل الثورة العلمية تجري في نوع من التقلّب اللّا تاريخاني. ما يعزز من نسبية الثقافات واستعداداتها المختلفة للانتقال. بل هنا ستُقلب كل الأفكار المعيارية التفاضلية، حيث تفقد مصداقيتها نهائياً. فالتخلف هو وجهة نظر تنطلق من محيط آخر، وأيضاً التقدم. في نظر ستراوس، كانت المجتمعات

(7) المصدر نفسه، ص 244.
(8) المصدر نفسه، ص 244.

حتماً ستصل يوماً إلى ما وصل إليه الغرب، أي كل ذلك راجع إلى الصدفة. حتى ماكس فيبر نفسه يتحدث عن أصول لا عقلانية للعمل جعلت الرأسمالية تزدهر في الغرب، دون أن يسقط في أي لون من ألوان التعليل، مكتفياً بالوظيفة الوصفية. إن هذا الغموض ـ ولنقل العجز عن تعليل هذه الثورات ـ يقلب الرؤية ـ الخطية للتاريخانية ويجعل حوار الحضارات لا يتجاوز مهمة نزع الدهشة حول الخلاف، والدفع بالثقافات إلى مزيد من التجاور والتفاهم. وطبعاً ـ وهذا هو المهم ـ إبطال مشروعية استئصال الآخر أو إدماجه بخلفية تمركزية.

نستطيع بدورنا أن ننزاح أكثر، كي نتحدث عن أشكال باراديغمية مختلفة من حيث مجال الاختصاص، سياسياً واقتصادياً أو علمياً... هناك بارديغمات ثقافية وأخرى حضارية... هناك ماهو وجزئي وما هو شمولي.. فالتحولات البارادیغمية في حقل الثقافة يوشك أن يضعها في موقع حضاري متقدم. مع أن هذه التحولات لا تقطع مع البنى، بل مع بارديغمات أخرى داخل هذه البنى. حيث القطيعة هنا لها معنى (الكمون) و(البروز) ما يجعل للقطيعة نحو علاقة خفية. وذلك بناءً على منظورنا للبنية الرخوة والبارادیغم المفتوح.

الحضارة أم الثقافة .. في البدء كان التمييز

عن أي حضارة نتحدث؟

إن سؤالاً مثل هذا، لم يعد له أي معنى، سوى لدى مؤرخي الحضارات القديمة. ذلك لأن سؤالاً آخر حلّ محله عن جداره واستحقاق، عن أي مفهوم للحضارة نتحدث؟

إن تنازع الرأي والنظر حول المفهوم، هو أصل تعدد المواقف من الحضارات ذاتها. فهو عند البعض مصدر التمييز بين مجتمع متحضر ومجتمع بدائي. وهو عند آخرين، مصدر لفكرة تعدد الحضارات. النقاش يبدأ مفهومياً وينتهي مصداقياً، مُخلفًا آثاراً مزدوجة المنحى، من شأنها التأسيس لمشاريع نسبية الثقافات وتعددها كما من شأنها التأسيس لمشاريع طائفية وعرقية. لنبدأ حديثنا من الحضارات باعتبارها المظهر الأسمى والوجهة التي تعكس شكل الثقافة ومضمونها. بالتأكيد سوف نجد أنفسنا أمام محددات مختلفة ومتناقضة أحياناً، بلحاظ المنظورات والمعايير التي يتوسل بها هذا الباحث أو ذلك في عملية التعريف. مع أن النظرة الفاحصة في مختلف هذه التعاريف، تنتهي إلى ما مفاده،

أنها اختلافات عرضية ذات أسباب منهجية أو باراديغمية. فمن ناظر تحليلي وآخر وظيفي وثالث بنيوي. فرد الاختلافات العرضية إلى الوحدة الجوهرية، هو ما سنؤجل البت فيه بعد فراغنا من مسايرة أهم الأطاريح الناظرة إلى إشكالية قيام الحضارات وموتها وصلتها بالثقافة. يسعى في الإطار نفسه (جان كازينوف) إلى تقريب أكثر ائتلافا للفظ (الحضارة). وذلك برد مختلف التعاريف التي نسجت حوله إلى ثلاثة مستويات، يمكننا التعبير عنها كالتالي:

1 - المعنى اللغوي العام الأكثر تداولاً، يرى إلى الحضارة من معايير قيمية تميز مجتمعات معينة عن أخرى بدائية أو متوحشة - غير متحضرة -.

2 - المعنى الذي يرى إلى الحضارة كواجهة تعكس إحدى مظاهر الحياة الاجتماعية وفي هذا الإطار، ثمة مظاهر حاكية عن الوجود الجماعي، تمثل ظواهر حضارية، وهي مظاهر كلما تمأسست وتحولت إلى ظواهر إنتاجية، سميت أعمالا حضارية. في حين بعض منها لا يستحق الدخول في هذا التصنيف.

3 - المعنى الذي بموجبه تنطبق الحضارة على مجموعة من الشعوب والمجتمعات.

هذه المستويات، تمثل الخطوط العريضة لتعاريف متكاثرة، حولت لفظ الحضارة أو الثقافة إلى مفهوم غامض. والحق ما نحاه كازينوف، حيث هذه المحددات تفرض على الباحث أن يختار من بين هذين التعريفين الأخيرين أو يسعى إلى الجمع بينهما. ومن ثمة التدقيق في التحديد أو الانتقاء أو التوفيق. الأمر الذي يتطلب الاتفاق على السياق الذي يستعمل فيه هذا اللفظ. من هنا يخلص كازينوف إلى مزيد من الدقة في إبراز العلاقة ما بين الحضارة والثقافة. «ذلك لأنه من اليسير أن ترى - في كل هذه الاتجاهات - بأن الحضارة تبدو كنموذج خاص للثقافة، أو كمظهر لها. فإذا كان المفهومان يشيران إلى وجود فارق ما بين الطبيعي والمكتسب الاجتماعي تعين التمييز بينهما»(9). فالنظر إلى الحضارة بلحاظ البعد الثقافي يفرض تحديد المعايير التي تفسر إن كانت الحضارة هي لحظة تطورية إزاء الثقافة أم مظهرا للحياة الاجتماعية. فالبحث يتجه إلى إظهار السياق الثقافي والمعايير. وهو الأمر الذي سعى كازينوف حثيثاً لفتق الكلام حوله. مستعرضاً على نحو يبدو جامعاً مانعاً أهم الأفكار التطورية والتصنيفية والبنيوية.

---

(9) Gazeneuve, jean: Dix Grandes notions de la Sociologie, P.e3 Editions du Seuil 1976.

يشير كازينوف إلى المفهوم الذي ساد عن الحضارة. وهو مفهوم يميز بين مجتمعات أكثر تطوراً وأخرى أقل تطوراً. وهو الاستعمال ذاته الذي وُظف في سياق إمبريالي، يهدف إلى إبراز الثقافة الأوربية الغربية باعتبارها الثقافة المتفوقة. وليس بدعاً أن يتهم كازينوف أعمال ليفي بروهل حول الذهنية البدائية، بوصفها تنحو المنحى ذاته. فمثل هذا الاتهام تكرر في مواقع أخرى، كلها تدين مثل هذه الأعمال المؤسسة للمواقف التصنيفية والعرقية. يقول كازينوف:

«عن وجهة النظر هذه نقول مع لوسيان فيفر، بوجود مفهومين للحضارة. أحدهما براغماتي، وهو عنصري، والآخر علمي، بموجبه يكون لكل جماعة ـ إنسانية حضارتها الخاصة. إذْ واضح أن الاختلاف بين الاستعمالين للفظ الواحد يتصل بتحول في المنظور. في حالة ما، نقف في موضع مقارناتي وأنوي (egocentrique) وأيضاً في منطق تطوري: درجة الحضارة أو اللاّحضارة تفترض وجود المجتمع الذي نتحدث عنه في مرتبة ما في وضع تطوري خطي. إذن هناك معنى ديناميكي للكلمة، يرجع إلى النمو المتقدم للوظائف الاجتماعية. ولكن، وكما يقول سارتيو Sartiaux، هناك أيضاً معنى ستاتيكي، من خلاله يحدد هذا الاصطلاح حالات هذه الوظائف في لحظة معطات، دون الاستناد إلى أي مقارنة خارجية. على كل حال لا يمكن لهذا المفهوم أن يصبح أكثر دقة إلاّ إذا عولج بالموازات مع مفهوم الثقافة»[10].

وكما أن مفهوم الحضارة يتغير بحسب سياق الاستعمال، فإن فهم الحضارة بلحاظ الثقافة يفرض تعيين جملة من المعايير المحددة لهذه العلاقة. وقد تحدث كازينوف عن عدد من المعايير التطورية والتحليلية وبعض مظاهرهما. فالحديث إذن عن الحضارة أو الثقافة بدون استحضار هذه الديناميات والمعايير يؤدي إلى مزيد من انفراط المعنى وغموض المفهوم. يعزو كازينوف أسباب هذا الانفراط في المعنى إلى عامل الترجمة. لقد اعتاد كثير من الباحثين والمترجمين أن يترجموا لفظ ثقافة إلى لغاتهم بلفظ حضارة.

ومن الأمثلة التي يسوقها كازينوف، كشاهد على هذه الظاهرة، كتاب روث بينديكت (Patherns of Cuture) الذي ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان (Echantillons de civilisation) أو كتاب تايلور (Tylor: Primitive culture) ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان: (la civilisation primitive).

---

(10) المصدر نفسه، ص 34.

قد يكون هناك ما يبرر إقدام هؤلاء المترجمين على هذا النوع من الإدغام ما بين المعنيين. خصوصاً وأن ما ساد في الأعمال الاتنوغرافية أو الانتربولوجية، هو التعاطي مع الثقافات باعتبارها حضارات. وآية ذلك أن التحوير في العبارة من ثقافة إلى حضارة، لم يكن من أهواء المترجم فقط. بل، أيضاً، للكاتب يد في هذا التحوير. يظهر ذلك جليّاً في ملاحظات كازينوف للتردي الذي يظهر في نظرة (تايلور) Tylor لكل من المفهومين. هذا الأخير كما يقول كازينوف «من خلال السطور الأولى من دراسته الكلاسيكية عن الحضارة البدائية، يضع المصطلحين معاً كمترادفين، ويعطيهما التعريف الآتي: كلمة ثقافة أو حضارة، مأخوذة في معناها الاتنوغرافي الأكثر امتداداً، تفيد ذلك الكل المركب الذي يشمل في آن معاً، العلوم والمعتقدات والفنون والأخلاق، والقوانين والعادات والكفاءات الأخرى والتقاليد التي اكتسبها الإنسان في الحالة الاجتماعية»(11).

إلاّ أن كازينوف يلاحظ أن تايلور، وفي عمله الأخير نفسه يميز بين ثلاث درجات للتطور الاجتماعي، هي: مرحلة التوحش، المرحلة البربرية والمرحلة الحضارية. الأمر الذي يعني أن الحضارة هنا عند تايلور لا تمثل رديفاً للثقافة. بل هي مرتبة أعلى للثقافة. هذا التردد التايلوري في منظور كازينوف، هو ما كان أدى إلى كثير من الخلط عند الاجتماعيين والانتربولوجيين.

إذا احتفظنا بهذه الملاحظة، وتأملنا في التعاريف والمحددات التي وضعها آخرون تأثروا بتايلور أو اكتفوا بتأملهم الخاص، سنجد أن ما أثاره كازينوف لم يكن محض إدعاء. هيرسكوفيت في كتاب (les bases de l,anthropologie Culturelle) يحيلنا إلى تصور عام عن الثقافة لايخلو من ذات التردد، لاسيما وهو يستوحي نظرته للثقافة من خلال التعريف الكلاسيكي الذي وضعه تايلور، والذي يعتبره هيرسكوفيت من أفضل التعاريف. فالإنسان، هذا الحيوان الاجتماعي، في نظر هيرسكوفيتس يتميز عن الكائنات الأخرى بقدرته على التكيف مع تعقيدات العالم. على أن الاتنولوجي الإنجليزي يعي نسبياً التعقيد الذي يخضع له فعل الدمج بين الحضارات والثقافات على صعيد الاستعمال. على الرغم من كونه لا يمانع في الأصل أن تكون الثقافة رديفاً تقليدياً للحضارة. أي أن التعقيد هنا راجع إلى طبيعة الاستعمال، لا إلى طبيعة المفهومين كليهما. وفي استناد هيسكوفيتس على التعريف التقليدي لتايلور، جنوح لا واعي إلى

---

(11) المصدر نفسه، ص 34-35.

هذا الدمج. لأنه سرعان ما يجترح تعريفاً سريعاً ومختصراً عاماً: «الثقافة هو ما كان في المجال من صنع الإنسان»[12]، وهذا التعريف وإن كان الغرض منه إبراز الثقافة بوصفها أعلى من كونها (ظاهرة بيولوجية) إلا أننا نلمس في هذا التعميم تردداً، إن لم نقل نحوا من الغموض لايرقى بالمفهومين إلى ما يستحقانه من تحديد دقيق.

ويكاد هذا التردد ـ والتعميم ـ نفسه يتكرر في أعمال أخرى. وإذا كان كازينوف ـ كما أسلفنا ـ يسجل ملاحظة عن مشكلة الترجمة، متعرضاً إلى مثال كتاب: (Patherns of Culture) الذي ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان (echantillons de civilisation)، فإن مردّ ذلك، كما يظهر من المتن نفسه، أن هذا التردد والتعميم ظهر عند بنديكت في العمل نفسه، إذ في السياق الواحد، يتحدث عن الثقافة والحضارة وكأنهما أمران مترادفان. يقول مثلاً: «إن الحضارة مثلها مثل الكائن، تمثل نموذجاً واضحاً نسبياً للتفكير والفاعلية. في كل ثقافة نجد أهدافاً متميزة للفاعلية تختلف عن أنماط اجتماعية أخرى»[13].

مثل هذا الترادف للحضارة والثقافة، سيتكرر في مواقع متفرقة. فهذا الخلط سائد في التداول الفكري والثقافي العام، وربما حتى لدى دعاة حوار الحضارات لانكاد نميز عندهم ما بين المفهومين. فإذا كان هينتنغتون يتحدث عن صدام حضارات، فهناك من فهم الأمر باعتباره صدام ثقافات. ومثل هذا الخلط قمين بأن ينزل إعلان هينتنغتون إلى مستوى الحقيقة التي تنطبق في الدرجة الأولى على الولايات المتحدة الأمريكية، حيث غياب ما أسماه (توفلر) المجتمع الجماهيري، وحلول الثقافات الأقلوية كديناميات فاعلة ومؤثرة وربما متصادمة. هذا الخلط قد تقع فيه مجلة متخصصة مثل Ramses, 99، حيث تستوحي من معنى صراع الحضارات ـ عند هينتنغتون ـ عنواناً عاماً (la guerre des cultures, aura -t-elle lieu?)[14]، كما أن الخلط ذاته قد يمتد إلى فعاليات مهرجان الجنادرية ـ الحادي عشر آذار 1996 ـ في ندوة مستقبل البشرية: عالم واحد وحضارات متعددة!.

---

(12) Herskovits, M.J: les bases de l'anthropologie culturelle. P6 Traduit par vaudou, Paris-Payot.

(13) Benedict, R: Echantillons de civilisation, P75, Traduit par Raphael.

(14) Ramses 99, P275.

■■ تعدد ثقافات وتداول حضارات

إذا أردنا الحديث بأثر رجعي، نقول، أن الأصل في الحضارة، أن تكون حضارة واحدة. فهي مظهر التفوق، حيث ليس للتفوق إلاّ المرتبة الواحدة الأولى دائماً. إن تعدد الحضارات بالمعنى الدقيق للعبارة، هو ظاهرة تاريخية حاكية عن اختلال موضوعي في تقنية الاتصال. فالمسافات البعيدة التي لم ترتسم حدوداً ما بين الحضارات، لم تكن تردم إلاّ بشنّ حروب كبرى وقطع حدّ لاستمرار الحضارات. لم يكن الاسترالي الأصيل ليمتنع عن التداوي على طريقة المصريين القدامى، فيما لو انفضت التخوم وساد التواصل. فالثقافة هي الصورة المتبقية عن الحضارة. لكنها في كل الحالات ليست هي بالضرورة الحضارة. إن المجتمع الوحيد الذي تتماهى عنده الحضارة بالثقافة، هو المجتمع ـ المدعو بدائي ـ أي المعزول تماماً عن الحضارة الكبرى ـ جغرافياً وثقافياً وذهنياً ـ حيث يختلف بنيوياً عن الآخر من الناحية الثقافية. فثقافة الإنسان ـ المدعو بدائي ـ هي مادة رؤيته وتصوره للعالم، وهي أيضاً رافده المعنوي الذي يتماهى بشكل عجيب مع أدواته وآلياته وتقنياته التي تصبح هي الأخرى مدار أساطيره وتخيلاته وأيضاً المجتمع المتفوق، حيث تتماهى ثقافته مع ابتكاراته فتكون ثقافته وحضارته في وضع حلولي. فالأول لأنه يتواجد على سبيل العزلة، والآخر لتبوّئه مركز القيادة. وقد تتمكن الثقافات الأخرى من الاندماج والتماهي، بشرط الاندماج الدينامي الذي يجعلها في وضع الشراكة، لا الإتباع. أي الثقافة التي تستطيع إعادة خلق الحضارة وتكيفها مع ثقافتها.

في هذه الحالة نتحدث عن ثقافات مندمجة حضارياً، لا عن حضارات متمايزة. إننا هنا لانتحدث عن موت حضارات أو ثقافات، بل عن كمون ديناميات ثقافية وتناوب حضارات. فالثقافة ملازمة للوجود الجماعي، ولا تنفك إلاّ بانفكاكه. لكن الوجود الجماعي متغير ومتقلب، وهو ما ينعكس جدلياً على الثقافة. وإن انتقال الحضارة إلى موقع آخر لا يعني موت الثقافات. أو بتعبير أدوارد هيريوت Edouard Herriot: «الثقافة، هو ما يتبقى لـمّا ننسى كل شيء»[15].

وبتعبير آخر، يمكننا القول، أن الثقافة هي الوجود بينما الحضارة هي الوجود الأسمى. فتكون الحضارة أخص من الثقافة. وبين هذه وتلك علاقة عموم وخصوص من وجه. فكل ثقافة ليست بالضرورة حضارة. وكل حضارة هي بالضرورة ثقافة. وهذا لا يعني أن

---

(15) المصدر نفسه، ص: 276.

الثقافة حينما لا تكون هي هي الحضارة ذاتها، لا تتمتع بوجود حضاري. فكل الثقافات التي لا تعيش العزلة، تتمثل حضارة الغالب بنحو من الأنحاء. وهنا نفرق بين مستويات ثقافية ثلاثة، إزاء مفهوم الحضور:

1 ـ مستوى الحضارة، أي حضور أقوى، حيث تغدو العلاقة بين الثقافة والحضارة، علاقة حلولية.

2 ـ مستوى التحضُّر، أي حضور غير تام، حيث الحضور الثقافي مندمج بنحو الشراكة والانخراط في الدورة الحضارية.

3 ـ مستوى الاستحضار، أي حضور أدنى، حيث الحضور الثقافي مستهلك في وهم الأنا أو الآخر، حضور استهلاك...

4 ـ مستوى الاحتضار، أي حضور مفارق تماماً.. حضور المدارات الحزينة..

الأول قوامه الإبداع والإنتاج. والثاني قوامه إعادة الإنتاج والثالث قوامه الاستحضار والاستهلاك. والرابع لا يدخل في الدورة لامنتجاً ولامعيداً للإنتاج ولا مستهلكاً... فهو يعيش على هامش الحضارة، حضارتنا.

■■ في نقد المعايير: الثقافة والعرق

الربط بين الثقافة والعرق، هو الأصل المؤسس لكل أشكال التفكير العنصري في التاريخ. لكننا مع ذلك لا نستطيع تحديد بداية ظهور هذا الربط على وجه الدقة. لا نتفق على أن الفكر العنصري بهذا المعنى، تكوّن في أعمال ليفي بروهل كما ينحو عادة النقاد الاجتماعيون أو الانتربولوجيون. ولا هو سليل الموقف التمييزي لسبينغلر كما يزعم البعض، ولا حتى هو وليد فكرة انحطاط الحضارات عند جوبنو كما يقرر هـ. ارندت. إنها قديمة قدم الثقافات، ووليدة الاحتكاكات الأولى بين الأعراق. لكننا من الممكن أن نتحدث عن صور قديمة للتفكير العنصري، وذلك من خلال أقدم الوثائق الإخبارية، كتلك التي تحكي عن احتدام الثقافات في حضارات الشرق الأوسط، وتحديداً ما يتصل بيني إسرائيل في العهد القديم. وفيما يبدو أنها ذات أصل ديني.

فعلى الرغم من أن الكتابين المقدسين الذين أعقبا التوارة ـ أي الإنجيل والقرآن ـ نقضا هذه الأفكار العنصرية التي انزاحت بمعنى الاختيار والوعد إلى العلو والتهوين من الأُميين، إلاّ أن العقائد التلمودية ما انفكت ترسخ المنحى العرقي لهذا الاختيار، اختياراً

مناطه العرق والدم لا اختياراً مناطه دعوة إبراهيم الرسالية.

تتلخص النزعات العرقية في كون التفاضل القائم بين الثقافات يرجع بالطبع إلى التفاضل بين الأعراق. فالثقافات الكبرى والحضارات القوية، هي من استحقاق الأعراق العليا. وحتى وإن كان التاريخ قد وضّح بما فيه الكفاية، بأن ما من عرق إلاّ وأمسك في فترة ما بزمام الحضارة ـ الحضارة الفارسية والسورية والمصرية والصينية والعربية والإسلامية.. ـ إلاّ أن التأويل العنصري للتوراة يستطيع إرجاع ذلك إلى أسباب غيبية استثنائية(16).

لقد شهدت أوروبا خلال القرن الثامن عشر موجة شديدة من النزوع العرقي، أدى إلى حروب ونزاعات داخلية، ظلت تختمر حتى القرن (19)، كي تفيض على العلم صوراً من الاجتياح الإمبريالي الرهيب. فالنزعة العنصرية في نظر هـ . ارندت، شكلت القوة الإيديولوجية للسياسات الإمبريالية خلال القرن العشرين. لقد حاول (أرندت) أن يضع اليد على الجرح، لمزيد من الكشف والفضح للتاريخ العنصري الحديث للغرب. معتبراً النزعة العنصرية، نزعة متأصلة في التاريخ الغربي. فقط هما اثنان من الإيديولوجيات استطاعتا الظفر بالاستمرارية، ومارستا تأثيراً حقيقياً على الدول من بين عدد هائل من الايديولوجيات التي اندرست تحت أقدامها. الأولى، ترى إلى التاريخ كصراع طبيعي بين الأعراق، والأخرى ترى إليه كصراع اقتصادي بين الطبقات. فـ«كلاهما مارس إغراءً قوياً على الجماهير، للظفر بسند من الدولة، ليقدم نفسه كمذهب وطني رسمي»(17).

فإحداهما لها جنوح عالمي، بينما للأخرى جنوح وطني. ما يعني أن إحداهما هي التهييء الذهني للحروب الوطنية، في حين تمثل الأخرى إيديولوجيا الحروب الأهلية. فبالنسبة إلى هـ . ارندت، لم يطرأ التفكير العنصري في أوروبا على نحو الاتفاق. لقد برز على سطح المشهد السياسي في اللحظة ذاتها التي بدت الشعوب الأوربية، تهيؤ الشكل السياسي الجديد للأمة. إن الجذور الأولى للتفكير العنصري لم ترتبط بالنازية، بل تمتد

---

(16) في كتابه (التلمود)، ص 140 ـ باريس، يقول الحاخام كوهين: «يمكن توزيع سكان العالم بين إسرائيل وبين الشعوب الأخرى برمتها. فإن إسرائيل هو الشعب المختار. وهو ركن أساسي من أركان العقيدة»!

(17) Arendt, Hannah: L'imperialisme, P71, Tr. de L'anglais par Martine leiris 1982, librairie Arthene Fayard - France.

إلى ما قبل الانبعاث الألماني نفسه. أي أنها، حسب هـ . أرندت دائماً، تعود إلى فترات الحروب النابوليونية. بل إن الأمر أكثر من ذلك. ففي نظر هذا الأخير، لم تكن النزعة العرقية الألمانية إلاّ ردّ فعل للاجتياح النابوليوني لبروسيا ودويلات ألمانيا المفككّة. فإذن «بذور التفكير العرقي الألماني (زرعت) إبّان الحروب النابوليونية»[18].

لكن ما يثير الانتباه في ما كتبه هـ . ارندت، هو ذلك الربط المبالغ فيه، ما بين النزعة العنصرية وفكرة سقوط الحضارات كما أثارها ارتوردي جوبينو Arthur de Gilbineau، قبل خمسين سنة من أن تصبح مرجعاً نموذجياً لكل النظريات العرقية. يقول: «في 1853 نشر الأكونت ارثوردي جوبينو بحثاً حول لامساوات الأعراق الإنسانية. حيث سيظل خمسين سنة كي يصبح هذا الأخير، على مدار القرن، بمثابة الإطار المرجعي لكل النظريات العنصرية في التاريخ. إن العبارة الأولى في هذا العمل ـ أربعة أجزاء ـ «سقوط الحضارات هو الظاهرة الأكثر صدمة، وفي الوقت ذاته الأكثر غموضاً في التاريخ [...] تبدو مذاهب سقوط الحضارات، وكأنها ذات صلة ضيقة بالتفكير العرقي»[19].

والحق، أن هـ . ارندت هنا، يخلط بين عدد من الحقائق في تعسف واضح للناظر في تاريخ الأفكار. فهو من جهة يربط بين مفهوم سقوط الحضارات وبروز النزعات العرقية. وهذا ربط في غاية الغرابة. ذلك لأن أكثر الحضارات، وتحديداً ـ لما نتحدث عن الحضارة الغربية المعاصرة ـ لم تنهض على فكرة العرق. لسبب بسيط، وهي أنها حضارة تضم خليطاً مهماً من الأعراق والثقافات، حتى وإن شهدت فيما بعد نشوء أو تنامي لهذه الظاهرة. إن المسألة في حدّ ذاتها لها صلة بالحروب، سواء تلك التي تحدث من الداخل أو تلك التي تأتي من الخارج. وكلاهما قد يكون سبباً في إنهاء الحضارات. مثل هذه الحقيقة يتحدث عنها فرناند بروديل قائلاً: «يتعين علينا التمييز بشدة بين الحروب (الداخلية) في هذه الحضارة أو تلك، والحروب (الخارجية) ما بين العوالم المعادية [...] لأن الحضارات تحترق لذاتها في الحروب الأهلية اللانهائية، حيث اقتتال الإخوة، البروتستانتي ضد الكاثوليكي، السني اتجاه الشيعي»[20].

---

(18) المصدر نفسه، ص 96.

(19) المصدر نفسه، ص 95.

(20) Braudel, Fernand: la Mediterranee et le monde Mediterraneen, P170, T2-1985, Armand colin.

إن سقوط الحضارات، له علاقة بعوامل مختلفة، على رأسها الحروب. وهذه الحروب ليست بالضرورة عرقية. فقد تكون اقتصادية أو دينية أو.. مثل هذه الحقيقة تعبر عنها المؤسسة الفرنسية لدراسات الدفاع الوطني الفرنسية في شخص مجموعة من المدرسين في المعهد الفرنسي لعلم الحرب: «والواقع أن الأمر ليس تماماً كما قال الشاعر الفرنسي (بول فاليري): «الحضارات فانية». بل إن الحضارات تختفي بالموت العنيف. لأنها تنشأ وتنهار بشكل دائم تقريباً في أتون الحروب، إنه لمن المؤسف ألاّ تتخذ البشرية حتى الآن ما يكفي من الحيطة للحيولة دون هذه الطريقة الرهيبة. نرى بأنها تستحق الدراسة بعناية فائقة»[21].

وهكذا يبدو هـ . ارندت، الذي لم يقرأ ابن خلدون ـ أو ربما ذهل عن استحضاره ـ على قدر من الغلط في هذا الربط. فانحطاط الحضارات أو ما نعبر عنه بتحول الحضارات وتناوبها، أمر واضح تؤكده الشواهد التاريخية، حيث لم يكن دي جوبينو بدعا في ذلك.

■■ ليف بروهل، والذهنية البدائية

ما يقرره ليفي بروهل، هو النقيض الفعلي للأفكار التي قامت عليها أيديوجيا النهضة والتنوير. فإذا كان ديكارت في خطاب المنهج، يؤكد على أن العقل هو الشيء الأكثر عدالة في التوزيع بين البشر، فإن بروهل يخرق الاجماع العقلاني ليتحدث عن ذهنة متخلفة أو أعراق متمايزة، على طريقة دي جوبينو. هذا التراجع في الخطاب العقلاني في شخص ليف بروهل، بالتأكيد له أسبابه البارادیغمية، قبل بواعثه الابستيمولوجية. فإذا كانت مسيحية ديكارت في تسامحها وجنوحها العالمي هي بمثابة الأصل البارادیغمي للاستنتاج الديكارتي بخصوص عدالة التوزيع بخصوص العقل ـ le bon sense ـ فإن يهودية بروهل ظلت حاضرة بقوة في هذا الجنوح التصنيفي. الأمر الذي قد لانجده نسبياً لدى انتربولوجيين يهود آخرين أمثال ليفي ستراوس. وهذا ما يؤكد على أن أغلب التحاليل العرقية هي نتيجة تأثير باراديغمي. أو هي بالأحرى، كاشفة عن فكر المحلل

(21) الحروب والحضارات، ص 50، إصدار المؤسسة الفرنسية لدراسات الدفاع الوطني: تأليف مدرسون في المعهد الفرنسي لعلم الحرب، ترجمة أحمد عبد الكريم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ط. نيسان 1984.

ووضعه السيكولوجي أو السوسيو ـ ثقافي. فأثناء تحليله للعقل البدائي ـ أو الذهنية البدائية ـ كان بروهل يسقط ذلك النموذج البارديغمي الذي يمثله العقل التطبيق اليهودي. حيث تبدو خصائص الذهنية البدائية من حيث هي جماعية لافردية، ومن حيث هي مثالية غير عملية، بمثابة النقيض التام للعقل التطبيقي اليهودي.

غاية القول، أن بروهل يتحدث عن ذهنية بدائية خاصة مختلفة تماماً عن الذهنية المعاصرة. الأولى غير واقعية صوفية، جماعية، سلبية. الثانية، واقعية عملية إيجابية. الذهنية البدائية تخضع لنمط في التفكير لا يستجيب للمنطق الحاكم للذهنية المعاصرة. بمعنى أن التفكير البدائي، هو تفكير قبل ـ منطقي (Prelogique)، لايخضع لمبدأ الهوية، أو التناقض أو العلية. إن طغيان التصور الصوفي للعالم ـ وهو يقصد هنا بالصوفي غير الواقعي أو المنطقي ـ يجعل البدائي ينظر إلى نفسه، ليس كهوية مستقلة، بل كشخصين أو أكثر في آن واحد. إن هنديا من البورورو، يرى إلى نفسه كإنسان وببغاء في نفس الوقت. ومثل هذا الاعتقاد المزدوج ـ أو الفصامي ـ يجرف مبدأ الهوية والتناقض معاً. يقوم هذا النوع من الاعتقاد البدائي على ما أسماه بروهل بـ(المشاركة) la participation. إن البدائي يتقاسم الطبيعة مع هذا الحيوان أو ذاك، الذي يمثل بالنسبة إليه الطوطم الخاص به. لا يكاد البدائي ينشئ فكرة واقعية أو معقولة عن العلية. فهو يعزو كل ما يحدث في حياته إلى قوى طبيعية مفارقة. ويفسرون كل ما ينزل بهم أو بأحدهم من دواهي، بغضب أرواح. غياب مبدأ الهوية والتناقض والعلية من الذهنية البدائية يجعلها عاجزة عن التصور والتجريد، الأمر الذي ينعكس على قدرتها التعبيرية الأكثر جنوحاً إلى التجسيم.

من ناحية أخرى، فالبدائي لا يستشعر فردانيته. فهو مرتبط بالجماعة ارتباطاً وثيقا. فهو لا يفكر أبداً كشخص مستقل. بل أكثر من ذلك، فهو مرتبط بكل ما يتصل به أو ينتمي إليه من أشياء وآثار. ففي نظر بروهل دائماً، لايتمتع البدائي برؤية إيجابية عن العالم. أي أنه يفهم العالم على خلاف فهمنا نحن، فهما يستند إلى أطر ذهنية وعاطفية. ومن هنا تبدو حكاياتهم وأساطيرهم تعبيراً عن مركب عاطفي، وليس منتجاً لمركب عقلاني أو فكري. فلم تكن مهمة هذه الأساطير تفسير العالم ـ أو تغييره كما أعلن ماركس ـ بل تنحصر مهمتها في تحقيق عدد من المشاركات des participations، مع الطبيعة أو ما بعد الطبيعة!

إذن، ما يخلص إليه بروهل من بحثه لخصائص التفكير البدائي، هو:

1 ـ أن هناك ذهنية بدائية خاصة، تختلف عن ذهنية الإنسان المعاصر.

2 ـ أن الذهنية البدائية عاجزة عن التجريد والتصور. إذن، هي تجسيمية..

3 ـ إنها متماهية أو حالّة في الطبيعة إلى درجة الفصام..

4 ـ ولأنها كذلك، فهي لا تتمثل مبدأ الهوية أو التناقض أو العلية، إذن هي ما قبل ـ منطقية.

5 ـ إن الذهنية البدائية عاطفية وصوفية سلبية.

إن ليفي بروهل في ما قرره، يضع تخوما، ويفصل نهائياً بين نمطين في التفكير أو ذهنيتين: البدائية والمعاصرة. قد يبدو للوهلة الأولى أن رأياً كهذا، لا غبار عليه من الناحية الموضوعية. خصوصاً وأن بروهل يرى أن لكل ثقافة ذهنيتها الخاصة، على أن الفاصل يصبح هائلاً ما بين الثقافة البدائية والمعاصرة. وهو بتلك الخصائص التي استخلصها في تأمله الخاص في المجتمع البدائي، يتحدث عن خصائص راسخة وثابتة وعن مميزات لا عن ضرورات. وكان على بروهل أن يتساءل فيما لو كانت مظاهر الذهنية البدائية قسراً عليها، أم أنها كامنة كاستعداد في الذهنية المعاصرة أيضاً. والذهنية البدائية ليست مدركة بالقوة إلى مبدأ التناقض والعلية؟!

وعلى هذا الأساس، تبدو أحكام بروهل بهذا المعنى، صورية أكثر منها أحكاما موضوعية. فإذا كان الذهن البدائي المثقل بنَفَس الطبيعة والمتمنع عن منطق العلية بالمعنى المعاصر، وبأن أساطيره أو حكاياته لا تقدم تفسيرا للعالم بقدر ما تسعى إلى خلق توازن أو اندماج في الطبيعة. فإن مثل هذا الوصف ينطبق على بروهل، حيث لم يقارب العلة وراء هذا الانشداد إلى الطبيعة، وعلّة غياب التفكير العلّي من الثقافة البدائية. ولم يقدم بروهل أيضاً تفسيراً لهذا المشهد (البسيط ـ المعقد) في آن معاً، بقدر ما اكتفى بالوصف الوظيفي والأحكام الصورية. نستطيع أن ندفع هذه الأحكام بما يلي:

1 ـ إذا تأملنا موضوعياً في الحياة الثقافية البدائية، نجدها بناءاً متكاملاً ومحكماً مع الطبيعة، وهذا البناء الذي يسعى البدائي للحفاظ عليه والإنشداد إليه على نحو عجيب، هو تعبير عن ضرورات سيكولوجية تعويضية، تسعى إلى التوازن من خلال الاتحاد. ومن هنا فإننا مع نزوع نفعي وواقعي إلى الحدود القصوى. وإذا تبين أن البدائي استطاع أن يصل إلى طمأنينته من خلال هذا النسق الطبيعي الحلولي، فذلك يدل على أن الذهنية البدائية ليست عاطفية، وإنما هي عقلية براغماتية!

2 ـ حينما لاحظ بروهل بأن البدائي يفسر الظواهر بربطها بقوى طبيعية ـ ليست كما يتبادر إلى الذهن كتصور إحيائي ميثولوجي ـ أي لا يربطها بالعلة المنشئة لها، إنما وقع في قصور سطحي جدّاً لمعنى العلّة. فبروهل يفصل المنطق عن الثقافة. وطالما أنه تحدث عن ثقافة أو ذهنية بدائية متخلفة، تعيّن أن يعتبر أهمية المنطق تكمن في التناسق والانسجام مع طبيعة الذهنية لا أن يحاكمها بمنطق آخر. أعني أن هذا الانزياح في الذهنية البدائية منظور إليه كذلك من خلال الذهنية المعاصرة، وإلاّ، فإن الذهنية البدائية بهذا المعنى منسجمة ومنطقية في تصورها للعلّة بهذا الشكل. وإذا كان العقل العلمي المعاصر أو المنطق الأرسطي يتحدث عن العلّة، فهو أيضاً يتحدث عن أشكال من العلل. وما يظهر من الذهنية (البدائية)، هو أنها تتحدث عن ضرب آخر من ا لعلل، هي العلل الخفية أو الأولى، فالبدائي الذي يعزو نزول الدواهي بالإنسان إلى أرواح مفارقة، لا يتنكر للعلة مطلقاً، بل كلّ ما هنالك أنه يتنكر للعلّة القريبة، فيما يرى إلى العلل القريبة بمثابة علل معلولة لعلل أخرى، أو يرى إليها بمثابة علل اقتضائية. وهذا معناه، أن الذهنية البدائية، لا تقع ما قبل المنطق، بل هي في صلبه.

3 ـ يتحدث بروهل عن غياب الحس الفرداني في المجتمع البدائي. وهذا استعداد عام لا يميز البدائي عن المعاصر. إن اختلاف الأنماط في مجتمع ما، راجع إلى الإكراهات الموضوعية التي تتحكم في مساراته أو تثير استعداداته الكامنة. إن الفردية أو الجماعية كليهما استعدادان في الشخصية الإنسانية. وبروز إحداهما على حساب الأخرى في نمط دون آخر، له أبعاد نفعية بالدرجة الأولى. إن الوضع الاقتصادي والاجتماعي والبيئي في حياة البدائي يفرض عليه هذا النوع من الاندماج التام في الجماعة، الاندماج الذي يكسبه اطمئناناً وقوة وحماية.. و... وبهذا تكون الجماعية في أقصى صورها، تعبيراً عن أن الذهنية البدائية، هي ذهنية نفعية وواقعية بامتياز. وإذا تحدثنا عن ارتباط البدائي بأشيائه وآثاره التي يزخر بها محيطه الجماعي، فإن مثل هذه المظاهر التشيئية ـ fetishiste ـ هي مظاهر سيكولوجية، تظهر بشكل آخر، لكن أقوى من حياة البدائي، في حياتنا المعاصرة. هذه التشيئية (الفيتيشية) تحدّث عنها التحليل النفسي، وعالجها ماركس في أفق العلائق البضاعية. فاستيلابية الإنسان المعاصر، سواء في ما يتصل بالبضاعة والاستهلاك والتقنية ومظاهر التحضر الأخرى التي لا تبدو عقلانية تماماً، وأيضاً

استلابه في الأنساق والأدلوجات والباراديغمات المختلفة، هي مظاهر من القسوة بمكان، لهذه التشيئية والارتباط الوافر بالمحيط والآثار والأدوات في حياة (البدائي) كما وصفها بروهل.

4 ـ إذا كانت الصوفية أو العاطفة هي ما ترتكز عليه الآثار التعبيرية لدى الإنسان البدائي، أي الحكايات والأساطير.. فإن ما يميز بينها وبين مظاهر التعبير أو الشعرية المعاصرة، هو أنها هنا عامة وشاملة، وهي هناك محصورة وظرفية. وهذا الفارق كما يبدو، فارق كمّي وليس نوعياً. فإذا كان لتعقد الحياة الحضارية المعاصرة ما يصرفها من العاطفة إلى الواقعية المحض. ومن الشعرية الطافحة إلى التقنية الحادة.. فإن لذلك أسباباً أخرى غير الإرادة الحرة، أي هيمنة التقنية على الطبيعة وبالتالي الإنسان المعاصر، وهيمنة الطبيعة على الإنسان البدائي وضعف تقنياته إزاء قواها. فكان من مقتضى الواقعية أن لايخضع البدائي إلى سطوة التفكير المادي وإلى تقنياته ذات النفع المحدود، تماماً وبالقناعة ذاتها التي يحملها الإنسان المعاصر المستلب والواعي باستيلابه، العاجز عن التحرر من سلطان التقنية، الجارف لشاعريته وتحرره.

5 ـ تلفت انتباهنا ظاهرة الانتحار الفردي والجماعي في الحضارة المعاصرة. على أن أبرز الدوافع إلى الانتحار، هو ما عبرنا عنه بـ: اختلال سيكلوجي في غريزة الاتصال. ويتمظهر ذلك جلياً في أن إنساناً مستلباً، حيثما طغى على وجدانه اليأس من توفير ما ينبغي أن تستمر به ومعه الحياة ـ في تماهي واستيلاب ـ فإن الانتحار يبقى هو المخرج الوحيد. فالمنتحر بالنتيجة، شخص يعيش اضطراباً حادّاً في الإحساس بالهوية. هذه الأخيرة لا يكون لها معنى إلاّ بمعية أشياءها المحيطة، التي تمثل إفرازاً لحضارتنا المعاصرة. أي انعدام تمثل مبدأ الهوية. إن بدائياً من (البورورو)، وهو ينظر إلى نفسه بوصفه إنساناً وببغاءاً معاً، لا يكاد يتميز عن إنسان معاصر يرى إلى نفسه بوصفه إنساناً وبضاعة.. إنساناً ومالاً.. إنساناً ومرتبة اجتماعية.. إنساناً وتقنية.. فالفارق هو أن الأول يتماهي مع أشياء الطبيعة.. والثاني يتماهى مع أشيائه التي هي من جنس ابتكاراته. وفي مثل هذه الحال، حقّ أن نعترف للفصامية البدائية بمرتبة أشرف من الثانية، لأنها في الأولى تمثل تماهياً مع الحياة، في حين تمثل الأخرى تماهياً مع الوهم. فالاستعداد إلى الاستيلاب والانفصام هو واحد في كلتا الثقافتين. وليس ثمة فارق غير اختلاف الإنسان

والأطر المعرفية. إن أحكام بروهل - ومن رأى رأيه - حاكية عن رؤية قاصرة لمبدأ العقل والتعقل. فهي لا ترى إلى هذا الأخير كإمكانية واسعة ومختلفة. فالاختلاف بالعقل لا في العقل!

■■ تهافت الأحكام التصنيفية

لقد كان للّحظات التي أعقبت الانتربولوجيا الكلاسيكية، الوثيقة الصلة بالاستعمار - كما توسع في بحثها ليكلرك - دوراً أساسياً في قلب الأحكام التصنيفية والعرقية. وذلك بمزيد من الحضور في الميدان والمعايشة والقرب، والتجرد الأقصى من مخلفات التفكير المسبق وذهنية التمركز. إنها انتربولوجيا الميدان، وليست انتربولوجيا الكراسي أو (Armchair enthropologiste).

إن المعطيات التي توفرت لدى بروهل، هي نفسها المعطيات التي نجدها لدى باحثين آخرين في الثقافات (البدائية)، أو الفكر الوحشي بتعبير ستراوس. غير أن النتائج المختلفة ترتكز على اختلاف المنظور والتأويل. إن أولى المآزق التي واجهت بروهل في أحكامه التصنيفية هذه، تتمثل في نظرته الضيقة للنشاط الإنساني، وللظواهر الاجتماعية. هذه الظواهر أو الفعل الاجتماعي العام «يعرض نفسه في نمط ثلاثي الأبعاد -Tri-demensionnel- يتعين التوفيق بين البعد السيوسيولوجي الخالص بمختلف مظاهره التزمّنية synchronique، البعد التاريخي، أو التزامنية - Diachronique - وأخيراً، البعد الفيزيو - سيكولوجي physio-psychologique. إذْ أن بعض الأشخاص فقط، تجد لديهم اعتباراً لهذه المقاربة الثلاثية»[22].

الفعل الاجتماعي إذن، يتعين النظر إليه من مختلف الجهات. فالانتربولوجيا بهذا المعنى، تغدو أمّ العلوم. (مارسيل موس) الذي تجاوز الرؤية الوصفية إلى الرؤية التحليلية، كشف عن أهمية التكامل والتداخل ما بين علم الاجتماع وعلم النفس. هذه الدعوة التكاملية يفرضها مجال الاشتغال ذاته، باعتبار محوره الموضوعي، الإنسان! وبلاشك، فإن الإنسان ليس له بعد واحد، ليس ذا بعد اجتماعي، أو نفسي أو فيزيولوجي فقط. بل هو كل هذه الأبعاد متداخلة متكاملة. فوراء مظاهر الجماعية،

---

(22) Strauss, levy, introduction: "sociologie et anthropologie", Marcel Mauss. P: xxv5e edition "quadrige" 1993, mars paris.

السحر أو القرابة، أو.. تثوي حقيقة اجتماعية أو نفسية ما. وهو ما لم يلتفت إليه بروهل في إطلاقاته وعمومياته.

إذا أخذنا بعين الاعتبار ذلك التمظهر الثلاثي للفعل الاجتماعي، الذي سماه ستراوس بالفعل الإجمالي، ثم ركزنا على البُعد الأخير ـ الفيزيو ـ سيكولوجي ـ سنلتقي، لامحالة، بما كان قد أطلق عليه مالينوفسكي؛ (الطبيعة الإنسانية) أو الحتمية البيولوجية التي ترتهز لها حضارة أو أشخاص، بلحاظ الوظائف الجسدية. فأي ثقافة لا تستمر «إذا لم تتجدد الجماعة بصورة طبيعية ومستمرة، لأنها في هذه الحالة ستنطفئ شعلتها، فتنطفئ معها الثقافة»[23].

إن التفسير الوظيفي البيولوجي للحاجة باعتبارها الباعث الرئيسي الذي يمثل الخطوة الأولى باتجاه ذكاء السلوك العضوي كما يعبر مالينوفسكي، يكشف عن جانب آخر من الفاعلية الاجتماعية، وتمظهر آخر يكشف عن طبيعة ما أسماه ستراوس ـ كما أسلفنا ـ بالبعد الفيزيو ـ سيكولوجي. وأخيراً وليس آخراً يدحض النظرة الوصفية والأحكام التي استنتجها بروهل.

هذا التعدد في أبعاد الظاهرة الاجتماعية والإنسانية عموماً، هو ما كان وراء أشكال التدافع والتناقض بين مختلف الاتجاهات وتنافس البارادیغمات حول أساس الفاعلية أو الدينامية الرئيسة في بنية الثقافات. بالنسبة إلى ستراوس، ليس ثمة ما يؤشر على تموضع الثقافة ـ أو الفكر الوحشي la pensee sauvage ـ، تحت مقررات العقل المنطقي. فهذه الأخيرة لها الخصائص العقلية ذاتها. إن شراوس لا يلغي التاريخ. ولكنه يمنحه أهمية وظيفية بنيوية. أي التاريخ باعتباره جزءاً من تركيب معقد تقوم عليه الثقافة. وهو أيضاً لايلغي الإنسان ولا يمركزه. فهي بنيوية مفتوحة من جانبيها على الإنسان والتاريخ معاً. لكن ليس على نحو دائم. فتبقى البنية هي الحاكم الفعلي. ثمة إذن، بالنسبة إلى ستراوس وعموم الانتربولوجيين البنيويين، قاسم مشترك ما بين مختلف البنى الثقافية، (البدائية) باعتبارها تمثل الآخر الأقصى إزاء الثقافة المعاصرة. هذه القواسم تقوم على استراتيجية تتجاوز الرؤية النمطية، وتتعالى على التمركز العرقي والتمركز التاريخاني. أي اعتماد الرؤية الاستبدالية paradigmatique. وهي رؤية قمينة بأن تثير مظاهر التفكير الوحشي

---

(23) Malinowski, Bronislay: une theorie scientifique de la culture, P66, Traduit par P. clinquart, Maspero 1970, Paris.

الكامنة في طبقات الخطاب المعاصر وعموم الحياة المعاصرة، وأن تستنطق مظاهر التفكير العقلاني، والمنطقي الثاوي خلف التدفق الرمزي في البنية الميثولوجية، وفي النشاط التعبيري والحكائي المتوحش. وهو ما يعني أننا لسنا أمام نمطين متناقضين، بل أمام مجتمعين تتداخل فيهما بشكل متفاوت، قيم التوحش وقيم الحداثة. فيغدوا الخلاف كمياً وفي درجة الكمون والبروز.. وفي لعبة الغياب الحضور. ثمة صلة ما بين النشاط والتقاليد(البدائية) والفولكلور الذي يمثل جانباً أساسياً في الحياة الاجتماعية المعاصرة. وإذا كان الفولكلور يحتل هامش الثقافة المعاصرة فذلك لا يعني أن الثقافة المعاصرة تملك الاستغناء المطلق، عن هذا الهامش الذي يحمي المخزون الرمزي لمختلف الثقافات. إنه الهامش ـ المركز في الآن نفسه. هذه الاستمرارية للتفكير الوحشي تظهر في استمرارية مظاهر الكهانة والسحر والتنجيم والديانات ذات المنزع الطبيعي. فإذا كانت الأسطورة ـ وبتعبير مولير Muller ـ مرض اللغة. وهي مجلى للذهينة العاطفية البدائية كما يراها بروهل. فإن ستراوس يجعل من الأسطورة (البدائية) بؤرة البؤر في الفكر الوحشي، مستعيدا أهمية الأسطورة، وداحضاً، بصورة عملية، الأحكام السلبية لبروهل.

كان من الممكن أن تصدق أحكام هذا الأخير حول الذهنية البدائية، فيما لو خلت المجتمعات المعاصرة من صورة الذهنية الرمزية والعاطفية. فالتيارات الرومانسية والشعرية كلها تتمركز حول الإحساس والمشاعر.. وتعلن حربها على القيم العقلانية القاسية في مجتمع استبدت به الآلة وأعمى قلبه التفكير السببي. وكما يقول كازينوف: «يمكننا العثور في الحياة الفنّية بكل أشكالها، جنوحاً إلى التكامل ما بين الموضوعي الذاتي، وعودة ـ أيضاً ـ إلى المعطى الفينومينولجي، بمعنى إلى حيث التجربة المعاشة شديدة الاتصال بالخيال والإحساس»[24].

ويوفق كازينوف بين رأي غاستون بشلار، وما ذهب إليه يانغ Jung بهذا الخصوص. فالأول، لايرى فكاكاً بين الشعر وأعراض اللاّ وعي، بينما تُمكّن الأبحاث التحليل ـ نفسية (ليانغ) من وصل ملكه التخيل والإبداع بأصولها الميثولوجية. ولهذا الوصل مستند إبستيمولوجي، يقر بحتمية تداخل التحليل النفسي، بعلم الاجتماع، كما تحدث عنها مارسيل موس وستراوس، وأيضاً يقر بشمولية تقنية التأويل، لكافة مظاهر التعبير، المتن/الهامش.. المكتوب/الحكائي.. الواقعي/الرمزي.. لقد كان للسيميولوجيا،

(24) كازينوف، المصدر السابق، ص 117.

وتحديداً النتائج التي توصل إليها جاكوبسن ـ أحد الذين لهم فضل كبير على أبحاث ستراوس ـ وأيضاً لنتائج التحليل النفسي، خاصة مفهوم اللاّ شعور وتأويل الأحلام، الدور الحاسم في هذا التمثيل التأويلي. الأمر الذي انتهى إلى إيجاد تماهي أو لا أقل تماثل ما بين بنية اللغة وبنية اللاّ شعور.

فإذا كان تأويل الأحلام في نظر فرويد يمثل أقرب طريق إلى اللاّ شعور، فإن تأويل الأسطورة، سوف يكون بمثابة المدخل ذاته لفهم الفكر الوحشي عند ستراوس. إن أحكام بروهل تصطدم تلقائياً مع نتائج التحليل النفسي. فالعقلانية التي تميز ـ في نظر بروهل ـ التفكير أو مطلق النشاط الاجتماعي المعاصر ـ ويعني الغربي ـ إن هي إلاّ أحكام صورية، تجهل تماماً أن كل هذا النشاط الذي يبدو عقلانياً ما هو في نهاية المطاف إلاّ مظهراً للاّوعي الجمعي أو الشخصي، هذا اللاّوعي الذي يحتل الجانب الأهم في حياتنا النفسية. إذن، لا يعني هذا أن حياة البدائي هي حياة لاشعورية على غرار الأطفال أو المرضى. فقد يكون من السهل أن نوصل بين الذهنية البدائية وذهنية هؤلاء من حيث هي ذهنية غير واعية، فيما تُظهره الأحكام المعيارية المتمركزة، أو من حيث هي ذهنية فصامية ـ شيزوفيرينية ـ لكن هذا القاسم المشترك سرعان ما ينهار، حينما نجد أن ثمة على كل حال ما يميز بين الفصامية (البدائية) والفصامية (المرضية) من حيث أن الأولى جماعية، بينما الأخرى فردية وباعثة على الانطوائية والعزلة. إذا كانت أحكام ليف بروهل قد ناقضت في الصميم خطاب المنهج، الديكارتي، بخصوص عدالة التوزيع العقلي، فإنها هذه المرة ستصطدم بقوة أكبر مع منهج الخطاب الفوكوني. وتحديداً بعلاقة السلطة بالمعرفة، من جهة، وتاريخية العيادة والجنون من جهة ثانية. إذا أمكن لناقد الخطاب العقلاني أن يرى في الجنون ـ وربما في الشذوذ النفسي ـ ما يقع أصلاً للابداع والشعر وباقي الفنون .. فإن هذه الأهمية تُظهر إلى حدّ ما أهمية استمرار ما نعته بروهل بالذهنية البدائية، في تجاويف الذهنية العقلانية المعاصرة!

■■ الثقافة والتاريخ

الإشكالية فيما يتصل بالعلاقة بين الثقافة والتاريخ، تعالج في مرتبتين:

الأولى: تتعلق بأزمة الأسطوريوغرافيا، بما أنها الآلية المتاحة في حيازة سلطة الإخبار عن ماضي الثقافات ومراحل تطورها..

الثانية: تتصل بالإشكالية التاريخانية للثقافة..

فبينما يكون الحديث في المرتبة الأولى عن العوائق الابستولوجية للكتابة التاريخية، فتصبح المقابلة ما بين تاريخ علمي وآخر تخيلي، يمتد الحديث في المرتبة الثانية إلى بحث المقابلة البارادیغمية، ما بين المقترب التاريخاني والمنظور البنيوي. بل إن النزاع عادة ما يرد داخل النزعة التطورية ذاتها، ما بين الجنوح المتطرف والنظر المعتدل.. بين غلو التاريخ والحتمية المطلقة وبين التاريخية المنفتحة على الإرادة.. كل ذلك راجع إلى طبيعة التصور الذي تكوّنه عن الثقافة أو التاريخ والعلاقة الحرجة بينهما.

في المرتبة الأولى، تبدو الكتابة التاريخية في وضع لاتحسد عليه إزاء الصنعات الأخرى في مجال العلوم الإنسانية. حيث في كدحها المليء بالإحباطات، تبدو كحفار القبور، في كل يوم، تقابل بمزيد من النعوش. قد يكون التاريخ، هو أمّ العلوم، من حيث هو الواصل بين نشاطين يجريان في زمانين مختلفين ـ الماضي والحاضر ـ أي هو المادة الخام لقيام نشاط استقرائي يكشف عن القوانين ويصون المستقبل من مخاطر المفاجأة. فهو علم ـ كما يقول فاليري ـ خطير جداً. وبقدر خطورته تبدو أزمته مضاعفة. إن ما وصلنا من أخبار عن ثقافات سابقة غير كافي. لاسيما في حقب معينة. على الأقل نستطيع من خلالها معرفة المسار التطوري الذي قطعته الثقافة البدائية كي تصبح في هذا المستوى الذي هي عليه الآن. فالتاريخ، لا يسعفنا دائماً. ليس لأن هذه الشعوب المدعوة (بدائية) لاتاريخ لها كما يصفها البعض، بل لأنها لم تدوّن ماضيها. في هذا الإطار تحديداً تبدو الأسطريوغرافيا في وضع بائس جداً وينالها ما نال غيرها من العلوم التي تتقاسم معها مجال الاشتغال. أو كما يقول بروديل: «يتعين إعادة كتابة التاريخ باستمرار فهو دائماً ينتج ويتجاوز. فمصيره لايختلف عن مصير باقي العلوم الإنسانية الأخرى. لاأعتقد أن كتب التاريخ التي نكتبها تصلح لأجيال عديدة. فليس ثمة كتاب يكتب على نحو نهائي. وهذا أمر مسلم عندنا جميعاً»[25].

■■ هل التاريخ ينصف الثقافات والحضارات؟

قبل ستراوس، يتحدث أرلوند توينبي كمؤرخ يمارس أكثر من مهمة الإخبار، أي يسعى إلى تأويل الحدث واستقراء القوانين. عند توينبي يندمج الإخبار بالتأويل..

---

(25) Braudel, Fernand: la Dynamique du capitalisme, P119.

والأسطريوغرافيا بفلسفة التاريخ. فهو يمنح احتراماً خاصاً لأولئك الذين عبّدوا الطريق أمام الإنسان المعاصر. فهم السبّاقون إلى تدجين الحيوانات واستخدامها.

ومن هنا فإنه لمن الغلط في حق هذا العصر أن ينعت بالحجري القديم: «وهكذا فإن (الحجري القديم) هو اسم غير صالح لوصف النشاطات والإنجازات التي تمت على يد ما نسميه إنسان العصر الحجر القديم المتأخر. وبالأحرى فإن الحقبة التي بدأت بعيد ابتداء الذوبان الحالي (للجليد) ـ أي لنقل قبل اثني عشر أو عشرة آلاف سنة ـ لايصلح تسميتها (بالحجري الحديث» (...) يضاف إلى ذلك أن الاختراعات التي تمت في العصر الحجري الحديث مثل الغزل والحياكة وصنع الفخار بدلت في الحياة البشرية تبديلاً لايقل عن اختراع الزراعة وتربية الحيوان»[26]. بل وأكثر من ذلك، فمن المؤكد «أن الزراعة وتربية الحيوان كانا من أهم الاختراعات البشرية حتى يومنا هذا. ذلك أنهما لم يخسرا قيمتهما كأساس اقتصادي للحياة البشرية، حتى ولا في الأزمنة والأمكنة التي يبدو وكأن التجارة والصناعة قد تغلبتا عليهما»[27].

إن أهم ما يلفت انتباهنا في التحليل التاريخي لارنولد توينبي ـ والذي سيستند إليه ستراوس في العرق والتاريخ وينوع عليه بذكاء بالغ وتمثيل محكم في الفكر الوحشي ـ هو أن العالم القديم لم يتوقف في أدائه الحضاري، من حيث الاكتشافات التقنية. فالأمر يتعلق باختلاف في مستوى تاريخية الأداء أو مساراته. فهي مسارات متفاوتة نتيجة الأداء المنفصل أو نتيجة عدم الاتصال كما سوف يتقرر عند ليفي ستراوس. يقول توينبي: «فحضارة العالم القديم وحضارات أمريكا قبل كولومبوس كانت تتطور وفق مسارات منفصلة. وفي حدود العالم القديم بالذات دشن فجر المدينة عصر كان فيه التباين الإقليمي يتزايد. وقد مرّ نحو من 4500 سنة قبل أن يقهر الأوريون الغربيون المحيط وبذلك دفعوا بالتيار نحو التساوق ونحو الوحدة أيضاً، الأمر الذي لم يكن له مجال في العصر الحجري المبكر..»[28].

هذا الكلام سيتكرر عند ستراوس في (العرق والتاريخ) وفي (الفكر الوحشي).

---

(26) توينبي، أرلوند تاريخ البشرية، ج1 ـ ص 63، ترجمة د. نقولا زيادة، ط 2 ـ بيروت 1985، الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت.

(27) المصدر نفسه، ص 63.

(28) المصدر نفسه، ص 74.

تُكمّل الانتربولوجيا التاريخ وتخفف من معاناته.

وإذا نزلنا المرتبة الثانية، حيث النقاش يتصل بالباراديغم التاريخاني للثقافة، فإن الإشكالية تغدو فلسفية أكثر مما هي اسطريوغرافية. فيتعين استحضار القول فيما بين البنية والتاريخ من اتصال أو انفصال. فهل الثقافة هي مراكمة وتطور متواصل. أم أنها مُعطى تحدّد وكفى.. هل التطور هو خطي أم متعدد المناحي؟ هل هو أفقي أم عمودي.. وبتعبير آخر، هل هو تطور عرضي أم جوهري.. وهل الصيرورة متصلة أم منقطعة.. وماذا عن القطيعة وحيثياتها؟

■■ ليفي ستراوس، وتهافت التاريخ العام

أحياناً يتراءى لنا بأنه من غير الممكن أن نستحم جميعاً في تاريخ واحد! فلكل تاريخه الخاص. لقد وضعنا سابقاً تمثيلا مقارباتيا ما بين علاقتين: البنية/التاريخ والوجود/الماهية. حيث اعتبرنا التاريخ عرضاً طارئاً ولحظة ماهوية تكشف عنها صيرورة الوجود، أي البنية. لا أقول على طريقة ستراوس أن المجتمعات تصنع تاريخها لمرة واحدة فحسب، بل أقول، إنها تصنع ثقافتها لمرة واحدة! فنكون بذلك قلبنا مفهوم نسبية الثقافات على رجله، بعد أن أقامه ستراوس على رأسه. وسندنا في هذا القلب، أن التاريخ بما هو مجال الحركة المعبر عن زمن الصيرورة، لا نكاد ننظر إليه إلاّ كعرض لشيء جوهري. التاريخ هو حركة البنية، مثلما أن الزمان هو ذاته الحركة. فبلا حركة لاوجود للزمان. هذا الأخير هنا، اعتباري أو نسبي ـ كما يراه انشتين تماما. فالثابت الذي لاحركة له، هو بلا زمان، وبما أنه لا وجود للثابت، إنْ بحركة عرضية أو حركة جوهرية، فإن لاوجود بلا زمان. الزمان بُعد الحركة، بل هو هي! إن المجتمعات التي تبدو ثابتة ـ وهي في الواقع لها نحو ما من الحركة ـ ترى إلى الزمان بمنظار مختلف. فالبدائي يرى الزمان بمثابة دائرة نهائية، وليس كخط مستقيم. وذلك لأن حركته دائرية متماهية مع حركة الفلك كما يراها ويتأملها (البدائي). الزمان بُعد الحركة.. والتاريخ بُعد البنية. فالبنية في حركتها تكسب التاريخ معنى، وفي الوقت نفسه تكسبه شكلا ما، وتكشف عن لحظة تاريخية معينة.

التاريخ العام الذي يجري على كل الثقافات والمجتمعات، هو أشبه ما يكون بأسطورة تخيلية. لأن التاريخ ما هو إلاّ تمظهرات البنية وتقلبها المستمر. ثمة تواريخ بمقدار ما ثمة من بنى ثقافية. ففي البدء كانت الثقافة! بالنسبة إلى ليفي ستراوس، فهو يقترب نوعاً ما

من هذا الفهم للظاهرة التاريخية، مع وجود ذلك الوضع المقلوب، الذي أشرنا إليه آنفاً. ومع استمرار الرؤية الإثنينية لعلاقة التاريخ بالبنية، باعتبارهما مستقلان، لامتداخلان. لقد أوضحنا في مناسبة أخرى، أن هذا الثالوث متداخل إلى حدّ ما. أعني التاريخ والبنية والإرادة.

والآن ـ ودائماً وفي كل مرحلة من معالجاتنا ـ سنزيد في الارتقاء بهذه العلاقة إلى درجة الصفر، وهي درجة الاتحاد. إذا كنّا سابقاً قد تعرضنا للتاريخ والبنية والإرادة باعتبارها زوايا لمثلث واحد، فإننا لنخطو فوق هذا التصنيف الإجرائي المؤقت لنعلن أن لا وجود لغير (البنية). وذلك ليس لأننا نمنحها الحكومة على غيرها من المفاهيم على النحو المعتاد في المنظور التمامي المتطرف. فقد بينا بما فيه الكفاية، أن كل ما هنالك من حيثيات ومتعلقات في معالجتنا، خاضع للنسبية والاعتبار. فلايفهم من ذلك، أنه سطو على الإنسان أو شطح بنيوي يبتلع الزمان والإرادة، بل إن مقصودنا بكل بساطة، هو أن التاريخ في نهاية المطاف، ما هو إلاّ حركة البنية أو صورة لمقام من مقاماتها الممكنة. وبأن الإرادة متى ما ائتلفت مع شرط الحركة حصل اندماجها وتكاملها وفعاليتها. ومتى ما اختلفت مع ذلك الشرط حصل ملالها وقلقها وعبثها. فالفعالية تتحقق بالائتلاف والاندماج، لا بالاختلاف والنشوز!. وبهذا التوضيح، يصبح التاريخ والإرادة كلاهما متّحدين. مع الإشارة إلى أن من شأن الإرادة أن تفارق كما من شأنها أن تعانق. وإن كانت لا تملك بعد ذلك دفع نتائج اختياراتها. إنها مختارة في وضع مسير أو بلغة ابن سينا، مجبورة في صورة مختار.

إن ليفي ستراوس يتنكر لذلك المفهوم التطوري العام، ذي المنشأ الدارويني أو السبنسري. باعتباره تاريخاً غامضاً يؤدي إلى ضرب من العماء. هذا لا يعني أن الاثنولوجي لا يقيم وزناً أو لا يُكنُّ احتراماً وتقديراً للتاريخ. وإنما يفضل أن يمنحه رتبة متواضعة، شأنه كباقي الصنائع الإنسانية الأخرى. وتماماً كما هو الإنسان، فإن التاريخ لايقدم شيئاً ولايرصد غير الظواهر الواعية، تلك التي قد تهم المؤرخ الاتنولوجي. البحث عن الأعماق يستدعي التوسل بآلية أعمق من التاريخ. ذلك لأن التاريخ نفسه لا يمثل إلاّ بُعداً سطحياً من الظاهرة الاجتماعية.

باختصار، إن ستراوس يتحدث عن تاريخ جزئي ـ histoire partielle ـ ولايقيم وزناً للتاريخ العام، «وإذْ الحقيقة أن تكوين الحدث التاريخي لا يتميز بشيء عن فعل انتقائه. فمن خلال هذا المنظور نجد المؤرخ ـ أيضاً ـ أو العامل التاريخي، يختار ويقتطع

ويتر.. لأنّ تاريخاً شاملاً على وجه الحقيقة يجعلهم في مواجهة العماء»[29].

«إن التاريخ العام لا يزال بمثابة عرض لبعض التواريخ المحلية، حيث تبدو الثغرة فاضحة، ومن العبث الاعتقاد بأنه بمجرد تكثيف التعاون وحدة نظر الباحثين يمكننا الظفر بنتائج أفضل (...) إن تاريخاً شاملاً حقاً يعتزل بنفسه إن مُنتجه سيساوي الصفر»[30]. فالتاريخ بالنسبة إلى ستراوس ليس تاريخاً لذاته بل هو تاريخ لغيره (Histoire Pour).

أمام هذا التهوين إلى حدّ النسيان من العامل التاريخي، من شأنه أن يضع كل النتائج الانتربولوجية البنيانية في الزاوية الحرجة. بل وان كان هذا التحرر من سطوة التاريخ قد دفع بالبحث الانتربولوجي البنيوي إلى أرقى مستوياته، فإنه من جهة أخرى سيجعل ستراوس واحداً من أكبر دعاة العدمية في العصر الحديث. إنه لمن الممكن أن نعكس القضية مرة أخرى، فنقول، بما أن التمركز التاريخي يوشك في نظر ستراوس أن يؤدي إلى العماء واللاّ معنى، فأيضاً، أمكننا القول أن التمركز البنيوي يوشك أن يؤدي إلى عماء آخر. فالأول لا يستنطق البنية والأعماق، والآخر لايستقرئ منطق التطور. لكن الإنصاف مرة أخرى يدفعنا إلى ردّ كل هذه التهم التي وصف أو قد يوصف بها هذا الفهم للظاهرة التاريخية والبنيوية. لأن ستراوس يعلل أسباب عقم الثقافات، ويضع سقفاً للاختلاف، ويعزو كل ذلك إلى العزلة التي يفرضها التوزيع الجغرافي. ثمة استثناءات بالطبع، غير أن الاستثناء هنا يؤكد القاعدة.

■■ تعدد الديناميات ولعبة الهيراريشيات

لعل من أهم الصعوبات التي تواجه الباحث، هي النظر في حقيقة الديناميات الفاعلة في تكوين اجتماعي وثقافي ما. ومهما اشتغل النظر وفُتق القول في طبيعة هذه الديناميات ومتعلقاتها، فإن الرأي الفصل يبقى معلقاً على مشجب ما تفرضه ضرورات الانتماء البارادیغمي كما أسلفنا. ورغم هذا المأزق المعرفي يمكننا الإشارة إلى ما شهده النظر العلمي من تحولات في نمط الرؤية ما لبث يجنح باتجاه شكل آخر من الانتماء، هو ما يمكننا نعته بالانتماء البارادیغمي المفتوح. حيث من مقتضاه، عدم التقيد بضرورات الأطر المعرفية على نحو شمولي ونمطي. هكذا أمكنهم تجاوز مرحلة بكاملها من النزاع

(29) Strauss, levy: la pensee sauvage, P339, plon 1962, paris.

(30) المصدر نفسه، ص 339.

الدوغمائي المغلق ما بين مقررات البنيوية وتنزيلات التاريخانية الماركسية، بعد أن تبيّن أن زواجا بين كل ذلك ممكن. وهذا ما يعني أن خلافاً في تحديد نوع الديناميات الفاعلة راجع أحياناً إلى كيفية الانتماء إلى البارادايغم لا إلى البارادايغم ذاته. إن ما يجعل المعرفة - عموماً - وعلوم الإنسان - بصورة خاصة - تنمو بشكل طبيعي هو تحررها الدائم من سلطة البارادايغم. فالخروج من بارادايغم إلى آخر هو فعل انسلاخ معرفي وسرّ الطفرات العلمية الكبرى. والحق إن مجرد الانتقال من بارادايغم إلى آخر، ليس شرطاً ضرورياً للقبض على حقيقة الأشياء. ذلك لأننا نفترض أكثر من صيغة لهذا الانتقال، الذي قد يكون خطياً وقد يكون متعدد الخطوط. من هنا، فإن شكل الانتماء البارادايغمي، هو ما يحدد شكل حضوره ومدى انغلاقه أو انفتاحه. كما أن الخبرة النفسية والاجتماعية والمعطى البيئي، كل هذا هو ما يحدد شكل الانتماء البراديغمي. الأمر الذي يجعل أهمية النقد تنحو منحى البسط والتحليل والتفكيك. إن الطريق الملكي لإنماء المعرفة يقوم على نقد الموقف من الانتماء البارادايغمي، وفي جدل البراديغمات وتكاملها، وهو ما يُحرر القول في شأن الديناميات نفسها، فيما إذا كانت آحادية متمركزة، أم متعددة الأبعاد، نسبية التأثير.

إن أي فكر لايتسنى له أبداً التحول إلى ممارسة فعّالة إلاّ إذا امتلك شرطين موضوعيين:

1 - شرط المطابقة؛ إصابة الواقع.

2 - شرط الاستجابة، أي القدرة على رفع الحواجز أمام الممارسة.

وهذا معنى القدرة على أن يكون الانتماء البارادايغمي، انتماءً إبستيمولوجيا، لا أدلوجيا. أي، آلة إجرائية لاعلّة غائية، يتيح للباحث أفقاً أوسع ومرونة أكبر داخل البراديغم أو خارجه. ومن ثمة القبض على الديناميات المسؤولة على التحويل ولعبة الهيرارشيات التاريخية. إن ما من ثقافة نهضت واشتدت إلاّ باكتشافها لهذه الديناميات التي تختلف في تأثيراتها، بحسب اختلاف الأحوال والظروف. فالأدلوجيات مهما استفحل نزاعها، لن تحدث أمراً ما لم تمسك بهذه الديناميات. وإذا ما صادف أن أمسكت بها، فإنها تحدث تحولاً حقيقياً في الواقع. هذا ما يفسر انتصار أيديولوجيا هنا وإخفاقها هناك. فالأمر له صلة ما بطبيعة الهيرارشيات الاجتماعية وقوتها الدينامية.

وسوف نسعى إلى تقريب هذه الإشكالية من خلال ثلاث ثنائيات علائقية:

1 ـ الحضارة والاقتصاد:

تتعدد المقاربات الاقتصادية بحسب الرؤية البارادیغمية، إلى مقاربة اقتصادية مفتوحة على الاحتمال والمعاضدة، وإلى مقاربة اقتصادوية مغلقة تاريخانياً ـ ماركس، انجلز، بليخانوف، لينين... ـ أو مغلقة بنيوياً ـ لوي ألتوسير ـ. فإذا كان للنزعة الاقتصادية المقام الأول في تفسير أنماط التحول الجماعي لدى ماركس، فإنها تنزل رتبة قائم مقام أو أدنى في نظر آخرين. وقد تنحل نهائياً فإذا بها في مرتبة الكون والفساد، حيثما تعلق الأمر بأنظمة القرابة كما ذهب ليفي ستراوس. إن النزوع الإنسانوي المبكر لماركس الشاب، يناقضه جنوح ماركس الكهل ـ العلموي ـ حيث الفاعل الأساسي والحتمي في الحياة الجماعة، هو نمط الإنتاج وعلاقاته. فلا يشد عن ذلك تاريخ ما أو مجتمع معين.

إن التاريخ البشري ـ حيث يفترض المنظور الماركسي بأنه اتجاه خطّي كوني ـ هو تاريخ صراع طبقات اجتماعية. وكل المظاهر الأخرى إنما هي انعكاس ليس إلاّ، لتلك التحولات التي تطرأ في مستوى أنماط الإنتاج وعلاقاته. بلا شك ثمة ما هو جدير بالاهتمام في هذا المقترب. إنه أمر واضح ويكاد يكون مسلّماً. فكل المجتمعات بما فيها الأكثر قدماً، مارست شكلاً من أشكال النشاط الاقتصادي. لكن الخلاف، هو في مدى هيمنة العامل الاقتصادي على باقي المستويات الأخرى في التشكل الاجتماعي. إن مشكلة الماركسية التقليدية تتجلى في جنوحها التمامي والشمولي، وفي دوغمائيتها المطلقة، التي منحت العامل الاقتصادي ما لايستحقه دائما. فقد تصدق حكومة الاقتصاد على كافة المظاهر الاجتماعية في نمط اجتماعي معين، كالرأسمالية مثلاً. لكن مثل هذا التحكم يخفّ وربما يكاد يختفي في أنماط أخرى حيث تتبوأ مستويات أخرى مقام الوظيفة الاقتصادية.

سأكف هنا عن مناقشة الماركسية التقليدية المعروفة بأطاريحها المطلقة وأدلوجتها الوثوقية، كي أتحدث عن نموذج ماركسي متطور نوعاً ما، وإن كان يخفي بكثير من الخجل أصوليته الماركسية التقليدية. أعني الماركسية البنيوية التي شقّ طريقها المفكر الفرنسي لوي ألتوسير مقارنة بالانتروبولوجيا البنيانية عند ليفي ستراوس.

لقد سعى لوي ألتوسير إلى إعادة إنتاج الماركسية في قالب ـ طالما كان يخفيه ـ بنيوي متناسق. والحق، أن هذا الأخير استطاع إنعاش الماركسية بكثير من الاجتهاد. وحررها من وثوقيتها كي يفتحها على العالم. إن أهم ما يلفت انتباهنا في أعمال لوي ألتوسير

وقراءته لماركس، هو جراءته على اختراق البداهات الماركسية وتحويلها إلى منظومة مفتوحة على التأويل، سعياً إلى تحريرها من سلطان الأدلوجة. فإذا كانت الأدلوجة تحمل دائماً في جعبتها ما يكفي ـ جامعاً مانعاً ـ من الجواب، فإن التأويل يجعلها موقداً للتساؤلات، ويفتحها دوماً على الاحتمال. من هنا نستطيع أن نعتبرها ماركسية تأويلية لا ماركسية أدلوجية. ورغم كل ذلك فإن ألتوسير منح الوظيفة الاقتصادية مالم يمنحها إياه ماركس نفسه، بصنعة ترقى تارة إلى التفنّن المعجز، وتارة تسقط في التسطيح أو الغموض. صحيح أن ألتوسير ذا المنحى الجبري المتطرف لا يخفي استهتاره بالإرادة أوالإنجاز الشخصي، الذي يبدو إحدى أكبر الأوهام التي يُكرسها الجهاز الايديولوجي، بفعل ماأسماه جاك لاكان (الوعي المتخيّل). لكن مايجري في الواقع، هو وضع جبري مفروض على الشخص. فالتوسير رغم ذلك، يخفي اقتصادويته تكتيكياً خلف اقحامه الجهاز الدولتي ـ Appareil etatique ـ والجهاز الإيديولوجي، إلى جانب المستوى الاقتصادي، ليظهر هذا الأخير استراتيجياً على شكل بنية البنى أو over determination. فالعلاقة بين هذه المستويات الثلاثة، علاقة جدلية، ليس من الضروري أن يكون المستوى الاقتصادي هو المؤثر الأصيل فيها. بل إن من شأن جهاز الدولة أو الجهاز الإيديولوجي أن يؤثر بدوره على المستوى الاقتصادي. وهذا معناه، أن التوسير يحاول أن يكشف عما لم يكشفه ماركس، في الأشكال والأنماط الاجتماعية المختلفة، بل وعن تعايشها أحياناً في البنية الواحدة. لكن من جهة أخرى، نلاحظ أن تأثير جهاز الدولة أو الجهاز الإيديولجي، هو في تأييد وترسيخ هذه البنية وضمان استمرارها. ما يعني أن البنية، أو لنقُل البنية الجوهرية لهذه البنية، هو المستوى الاقتصادي. لقد طرد التوسير المستوى الاقتصادي من الخشبة ليمنحه دور المخرج وراء الكواليس. إنها لعبة ممسرحة بامتيازا

يتضح هذا الجنوح الاقتصادوي المفرط لدى ألتوسير في نقده القاسي لستراوس. إن أهم ما استفز ألتويسر من أعمال الانتربولوجي البنيوي، هو بنية القرابة في المجتمعات البدائية. الأمر الذي لم يغفره له ألتويسر أبداً. فستراوس في نظر هذا الأخير، جاهل تماماً بنمط الإنتاج، لا بل بالفكر الماركسي برمته، «إن ليفي ستراوس يجهل تماماً ما هو نمط الإنتاج. إنه يجهل فكر ماركس»[31].

Althusser, louis; Ecrits philosophiques et politiques, 420 Tome 11. (31) Editions -1995 . stock / iMEC.

لقد أظهر النقاش الألتوسيري اللاّذع لمفهوم بنية القرابة لدى ستراوس، طبيعة التحكم البارادیغمي لمفهوم التطور التاريخي، ومفهوم تعدد الثقافات. فكان نقداً منسجماً مع منطق التطور الخطي الوحيد الاتجاه. والحال، أن ستراوس، لايرى التاريخ بالمنظار نفسه. فبناءاً على منظور الانتربولوجيا البنيانية، تصبح المسلمات الألتوسيرية في وضع لاتحسد عليه. إنّ ستراوس لايلغي التاريخ، وإنما يمنحه شرف الحضور بصفة مراقب. ومن هنا فإن تعدد الثقافات والأنماط ليس برسم التاريخ، بل برسم البنية. فالتاريخ الذي يجري على المجتمع البدائي غير الذي يجري على المجتمع المتحضر المعاصر. وهكذا، فإن ما يجري في الاجتماع الوحشي، يعود إلى ما به. يقوم الاجتماع كله، أي بنية القرابة. بل إننا إذا استحضرنا ما قرره مارسيل موس عن أشكال المبادلات البدائية، التي تتم جماعياً، وتأخذ طابعاً معنوياً، كتبادل الأداب والرقص والحفلات والخدمات العسكرية والحكايات والأولاد والنساء.. فإننا نستطيع الاستنتاج بأن المستوى الاقتصادي هنا يعبر عن مستوى آخر، بنية القرابة واحدة من المستويات الممكنة!

وهذا قد يكون ردّ منّا على ما حكم به ألتوسير، قائلاً: «أقول باختصار، أن ليفي ستراوس، يجهل أن بُنى القرابة تلعب دور علاقات الإنتاج في التكوين الجماعي البدائي، لأنه يجهل ماذا تعني علاقات الإنتاج، كما يجهل ماذا يعني التكوين الجماعي ونمط الإنتاج إلخ»[32].

ليس هذا فحسب، بل إن ألتوسير، يسعى إلى تقويض أصل التمايز والخصوصية فيما رآه ستراوس، بخصوص المجتمع البدائي. إذا كان التمايز هو قاعدة التعدد والحوار، ومدخل انتزاع الجنوح التمركزي من الذهنية الغربية، فإن ألتوسير يرى في دعوى التميز، ما يجعل هذه المجتمعات في حكم المجتمعات المتخلفة مطلقا. ففي عمق هذه الأحكام الاتنولوجية عن المجتمعات البدائية، ما يوحي بأنها من جنس خاص. أي يجعلها على الهامش، ويحول دونها وتطبيق الأصناف ذاتها التي تطبق على الآخر. ففي أعماق «الايديولوجيا الاتنولوجية (لاحظ أن ألتوسير يلحقها بالايديولوجيا) للمجتمعات البدائية، كونهم فضلاً عن الخصوصية الصلبة لهذه المجتمعات وظواهرها، بدائيين ليس على نحو نسبي فحسب، بل بدائيين مطلقاً»[33].

---

(32) المصدر نفسه، ص 425.

(33) المصدر نفسه، ص 470.

وهي ملاحظة ذكية، لولا أنها تنبني على ما يمكن أن نسميه (الايديولوجيا الاقتصادية) حيث سرعان ما عاد ليسقط فيها ناقد الايديولوجيا الاتنولوجية.

زبدة القول فيما يخلص إليه ستراوس، أن علاقة المجتمعات والحضارات بالاقتصاد، علاقة نسبية ومستقلة. أو بعبارة أخرى، ليست علاقة لزوم. في حين يحيلنا المقترب الاقتصادوي عند ماركس أو ألتوسير إلى أن الملازمة بين الاثنين قائمة، لا فكاك بينهما. فبنية البنى في كافة الحضارات، هي البنية الاقتصادية. ومن هنا فإن تعدد الحضارات أوالثقافات، هو تعدد مراتب ومستويات تطور. فهناك فقط مجتمع متطور وآخر متخلف. وليس للمتخلف إلاّ أن يستنسخ نموذجه من المتقدم. فالآخر هو صورة عن ماضينا. والـ(نحن) صورة عن مستقبله. مثل هذه الرؤية من شأنها أن تعزز من مشروعي المجال الحيوي وغزو العوالم الأخرى. لقد علق بعضهم أملاً على ما سيقوم به الاستعمار من تطوير للبنى الإنتاجية وبالتالي علاقات الإنتاج في المجتمعات المحتلة. مثل هذا المنزع التطوري حدث حتى وإن ناقضه ماركس وحلّله في رأس المال، قبل أن يكتشف في الجزائر ـ المقاطعة الفرنسية يومها ـ الهواء المناسب، ومنتجعاً لمستوطن متفرنس توزع عقله وقلبه بين إيجابية الاستعمار وتراجيديا الإبادة.

في نقد المركز، واهتزاز البنية التمركزية:

لاشك أن ما قامت به الإنتولوجيا، كان قد اربك المعايير التمركزية الغربية، حيث كفّت عن التفكير من خلال تاريخ الفلسفة الغربية أو فلسفة التاريخ الغربية. وإن كانت هذه المعايير الإتنولوجية في طورها البنيوي مع ليفي ستراوس وقعت في لعبة أخرى من التمركز ـ قد يكون لامحالة أخف أو ربما أقل بروزاً مع التمركز التقليدي ـ وهنا نكون دائماً في مواجهة نمط رؤية لطبيعة البنية ووظيفتها. في هذه الجزئية، يتعرض ليفي ستراوس نفسه إلى مناقشة أقلّ استئصالاً من النقد الألتوسيري. لكنها على قدر وافر من الحس النقدي. أعني ما قام به جاك دريدا من تفكيك خطاب الاتنولوجيا البنيوية لليفي ستراوس، من خلال بحث حقيقة التمركز البنيوي ولعبة العلامة. المثير هنا، وربما الفارق في منظور دريدا، هو إعادة التفكير في صميم المركز. ذلك لأن تصور ما لامركز له يمثل اللاّ مفكر فيه نفسه! البنية معطى منظم، فلا وجود لبنية غير كذلك . بل لا يمكننا التفكير في بنية غير منظمة. وهنا يكون للأصل أو المركز أو المرجع، أي الموقع الثابت، وظيفة غير إقرار التوازن أو التوجيه، بل حصر (لعبة البنية) كما يصفها جاك دريدا.

إن المركز يتيح للعناصر الجوانية إمكانية (اللُّعبة). لكنه في الوقت نفسه يكون عامل استغلاق البنية ذاتها. فـ «من دون شك، أن مركز البنية، يُمكّن من لعبة العناصر بواسطة توجيه وتنظيم ولحم النسق. فمن الصعوبة اليوم، التفكير في وجود بنية مجردة عن أي مركز. غير أن المركز يغلق اللعبة ـ أيضاً ـ التي يفتحها ويجعلها لعبة ممكنة»(34).

لقد كان الرأي السائد ينزع إلى كون المركز، هو الثابت الوحيد. في حين أن هذا المركز ـ الثابت ـ هو ذاته عصي عن (البنينة). لهذا تحديدا يرى دريدا في ذلك سبباً كافياً كي يجعل الفكر البنيوي الكلاسيكي يقدم تحديداً مفارقاً للمركز، حيث يعينه داخل البنية وخارجها. إن مركز البنية يثوي خارجها وفي الوقت ذاته هو مركز، (المركز ليس هو المركز)(35).

إن رؤية كهذه، تنحت صورة رخوة إن لم نقل منفلتة للبنية. لم يعد للبنية معنى الثابت والموقع.. طالما أن بنيانية البنية هي اليوم محل تفكير ونظر. وبما أن المركز ليس مركزاً ثابتاً، بل لا يوجد له موقع خاص. فتاريخ مفهوم البنية ظل دائماً بمثابة مسلسل من الاستبدالات، من مركز لآخر، ومسلسل التحديدات والتصورات المختلفة للمركز .. بل إن «تاريخ الميتافيزقا، كما هو تاريخ الغرب، هو تاريخ استعاراته ومجازاته»(36). بهذا يبدو الموقع وهما، والثابت وهْما، المتعالي وهْما وإنه ضرب من اللاّ موقع ـ أو اللاّ مكان ـ (non-lieu)، أو لعبة استبدالية لا نهائية للعلامات. أو هو بالأحرى وظيفة تُمكّن من هذه اللعبة اللاّ نهائية! فالحديث إذن، بالنسبة إلى جاك دريدا، يتجه نحو انتزاع المركز ـ le decentrement ـ وبناءاً على هذا التصور الأكثر انزياحاً للبنية، يضع رائد التفكيكية، نتائج الانتربولوجيا البنيوية ـ وتحديداً مفهوم القرابة عند ليفي ستراوس ـ في محك النقد والتفكيك.

إن دريدا يعترف للاتنولوجيا بهذه المأثرة، كونها تزامنت مع اللحظة ذاتها التي بدأ التمركز فيها يتهاوى مع بدء تهاوي تاريخ الفلسفة. وحيث كفّ الغرب أن يكون مرجعاً ثقافياً. لكن ـ على الرغم من ذلك ـ فإن دريدا يرى في الاتنولوجيا ذاتها، امتداداً ـ مختلفاً

---

(34) Derrida, Jacques: L'ecriture et la difference, P-409, 1967, Editions Du Seuil.

(35) المصدر نفسه، ص 410.

(36) المصدر نفسه، ص 411.

ـ لهذه النزعة التمركزية. إنها، ككل العلوم، تكونت في محيط الخطاب ذاته، «إنها ابتداءاً، علم أوربي»[37] يستخدم ويدافع عن المفاهيم التقليدية. فالاتنولوجي شاء أم أبى، لايملك إلاّ أن يستدمج في خطابه باكورة التمركز العرقي في الوقت ذاته حيث يندد به.

إن ما يهمنا هنا، النقد الذي يكشف عن ظاهرة التمركز المعكوس ـ لو صح التعبير ـ ذلك الذي يتم بمكر وخفاء، في أعمال أكثر الباحثين تنديداً ونقداً وتقويضاً للتمركز العرقي. فلئن كان ستراوس حقاً استبدل التمركز الماركسي الاقتصادي بتمركز قرابي يعم المجال الوحشي، فإن النقد الدريدي يتجه إلى هذا التمركز المتنكر في مظهر الاختلاف. وتحديداً في نقد التصور الستراوسي للميثولوجيا الوحشية. حيث هناك تسعى التفكيكية لتقويض ادعاء اللاّتمركز البنيوي، في ضوء المعالجة السابقة، حول ما يمكننا نعته بالبنية العدمية!

فما يبدو أكثر إثارة «في هذا البحث النقدي لنظام جديد للخطاب، هو الغياب المعلن لكل مرجعية تحيل على مركز ما أو موضوع ما أو مرجعية ذات امتياز، أو إلى أصل أو بناء مطلق»[38].

غير أن الحاصل، واقعاً، أن ليفي ستراوس وقع فيما ناقضه تباعاً في أعماله وأبحاثه المنسجمة. لقد جعل من أسطورة (البورورو)، الأسطورة الأم ـ أو الأسطورة المرجعية ـ في حين هي في نظر جاك دريدا، لاتستحق أن تتبوأ هذه الصدارة. فهي مثل أساطير أخرى لا تستحق الامتياز!

النزاع إذن، يتجه صوب الحضور، والمركز والأصل وكل ما يمثل المرجع والمصدر والمتعالي. يظل تحليل ستراوس في نظر دريدا ينزع إلى الحضور وما بعد الحضور، إلى المركز والأصل، وإلى ما بعد المركز.. فيكون دريدا قد وضع يده على المسكوت عنه وراء النزوع اللاّتمركزي. حيث مسك بالأصل الخفي وراء فعل تهديم الأصول. ما يعني أنه عزز موقف ألتوسير من هذه اللعبة الستراوسية من مركزية اقتصادوية إلى مركزية قرابية. وربما أمكننا القول، التحول من ميثولوجيا (الرأس مال) ـ مثولوجيا الميثولوجيات الاقتصادية ـ إلى ميثولوجيا البورورو ـ بوصفها ميثولوجيا المتولوجيات الوحشية

(37) المصدر نفسه، ص 414.

(38) المصدر نفسه، ص 419.

القرابية ـ لكن، أليس من الأجدر أن نعيد هذه اللعبة من كونها محض نظرية إلى كونها لعبة مشروعة لبْنيتين اجتماعيتين أو ثقافيتين، إحداهما يتبوأ فيها العامل الاقتصادي محل الصدارة، وفي الأخرى ينزل رتبة المشارك أو الثانوي؟؟

2 ـ الحضارة والقوانين:

إنما بدء الحضارات قوانين تحصن الاجتماع وتتيح له إمكانية التفاعل على أرضية معافات من كل أشكال النزاع. فنهاية الحضارات ارتبط دوماً بتراجيديا العنف والصدام. والعنف أو الحرب قد يفتك بالحضارات إذا أتاها من الخارج، وقد يفتك بها أيضاً من الداخل من خلال اختلال النظام الاجتماعي والحروب الأهلية. والحرب أيّاً كان شكلها ـ داخلية أم خارجية ـ هي ذات طبيعة واحدة، الغلبة والإقصاء. وإذا كانت الحضارة لاتقوم في ظل اجتماع مختل، ولا تدوم من دون منعة أو بتخوم مستباحة، فإن للقوانين دوراً حاسما في إيجاد الجو الملائم لقيام الحضارات. لقد استطاعت كل حضارة أو ثقافة مهما بدت معتزلة أن تستجيب لنسق كامل من القوانين، بما يحفظ استقرارها. ولكن العالم ما استطاع أن ينقاد لقانون عام يحكم علاقات الدول، إلاّ بعد فاجعة الحرب العالمية الكبرى وتطور وسائل الاتصال، إذ كان من الضروري قيام علاقات دولية وقانون دولي موحد. وإذا كانت المجتمعات اليوم معرضة لهزات اجتماعية مختلفة نتيجة انفتاحها على أنماط وقيم تجعل بذور العنف والاختلال الاجتماعي، وإذا كان المنتظم الدولي غير قادر على إقرار نظام عالمي يحمي الضعيف من سطوة القوي.. فإن صداماً بين الثقافات ـ وحتى لاأقول صدام حضارات ـ سيبقى هو الخيار المفروض الآن. إن علاقة الحضارة بالقوانين، هي أساس علاقة الحضارات بالحرب. فحيثما غابت القوانين، حلّت الحرب! فمن المسؤول عن الحرب. وهل حقاً ثمة من الثقافات من لاعهد له بالقوانين؟؟

إن الخضوع للقوانين ليس وقفاً على الإنسان المتحضر ـ بلحاظ التمييز الذي تحدث عنه جون جاك روسو ـ بل هو أمر مشترك بين كافة الثقافات. فالقوانين هي شرط في قيام الاجتماع. ومن هنا يعتبر (العقد) صورة لضرورة كامنة في طبائع الاجتماع. بل ربما بالعقد نقمع النزوع العدواني المتأصل في الإنسان تجاه الآخر كما يقرر صاحب (ليفياتان) ـ توماس هوبز ـ أو بالعقد نحصن الاجتماع من النزعات التي يفرضها الاجتماع ـ دونما الطبيعة البشرية للأفراد ـ كما ينحو روسو.

والحق، أن لا العدوانية المطلقة ولا الخيرية المطلقة تستحق أن تكون تفسيراً لحتمية القوانين. إنها في تصورنا ضرورة تحصين الاجتماع من النزوع العدواني المحتمل. فقد ربط الغرب دائماً بين الخضوع للقوانين وبين التقدم الحضاري، محاولاً تعزيز تلك الرؤية النمطية بين المتحضر والوحشي. بل المسألة لها صلة بالنزعة التطورية التاريخية والمنحى التمركزي. كان ابن خلدون هو الآخر ممن رأى إلى حياة البداوة، بعيداً عن حقيقة المجال. أي البداوة بوصفها نزوع إلى التوحش والفوضى. فالبداوة لها قوانينها الخاصة. ومتى ما أخضع قوم أقواماً أخرى لثقافتهم الخاصة، هنا تبدأ تراجيديا صدام الثقافات. سواء أكان الغازي هم بنو هلال وبنو سليم أو تيمورلانك.. أو الروم وفارس.. أو الغرب المعاصر. كان على ابن خلدون أن يلتفت إلى أن للبداوة مثلما للمدينة قيمها التي يحددها المجال. لقد حاول روسو عبثاً أن يلفت الانتباه إلى أن اندماج الإنسان في الاجتماع، ضرب من العبودية، آثاره الضعف والخوف.. على عكس الإنسان البدائي الذي يتمتع بحريته وقوته وشجاعته، تماماً مثلما أن الحيوانات تفقد قوتها وقامتها بمجرد أن تصبح أليفة في البيوت. هذا التحليل الجميل والأخّاذ لروسو، يكرس المنظور النمطي ذاته، كون البدائي لايستجيب للقوانين، بخلاف المتحضر. وهو بذلك يؤسس للفارق بين ذهنيتين.

أما مالينوفسكي، فإنه يقلب هذه الرؤية رأساً، بل يرى أن البدائي يستجيب لتقاليده وتعاليمه بصورة (محض أتوماتيكية)[39]، وذلك استناداً إلى الغريزة الجماعية. إذا استحضرنا ما قرره (موس) حول الصورة الجماعية التي تتمظهر بها كافة نشاطات البدائي، فحتماً يمكننا اعتبار النزعة الجماعية هي منشأ قوة هذا الخضوع للقوانين؛ الضمير الجماعي!.

لقد حاول الغرب تبرير كافة اجتياحاته التي مثلت أبشع صورة للتوحش. إننا إذا اعتبرنا ذلك معياراً حقيقياً للحضارات، فسوف نتبين، بأن الحضارة المعاصرة، هي بحق، أكبر حضارة وحشية في التاريخ الإنساني، لأنها حضارة موت الإنسان بامتياز! ربما تعلق الأمر باتساع في العمران وتعقيد في الاجتماع، أدى إلى تطور ونمو كميّ في القوانين. لكن يبقى للإنسان أو للاجتماع المدعو (بدائي) منسوب من الانضباط والخضوع إلى القوانين. فتنتفي بذلك، المعادلة الخاطئة. إن القوانين، هي الأحكام المنظمة للعلاقات الجماعية. وهي وليدة تواجد معين في المجال، وتصور محدد في الأذهان. ففرض القوانين

---

(39) Malinowski, Bronislay: Trois essais Sur lavie sociale des primitifs, P11, Traduction: Jandelevitch. Payot. 1968. Paris.

بالضغط والاحتلال من شأنه أن يفجر صدامات ثقافية لا نهائية. إن القوانين لا تنشأ في تربة أخرى غير تربتها الطبيعية. فهي إنتاج محلّي غير قابل للتصدير والاستيراد. والأمر نفسه على صعيد القوانين الضابطة للعلاقات الدولية. فإقرار قوانين محلية وممارسة الضغط من أجل تدويلها بواسطة الفيتو الفاعل في المنتظم الدولي، يعتبر إحدى الأسباب الأكثر أهمية لصادم حضاري محتوم. فالغرب أحياناً ـ وأنا أقصد الغرب السياسي تحديداً ـ لايميز بين الاستبداد والمقدس. إن حقوق الانسان مثلاً، وهي مسألة كونية، لاغبار عليها. لكن المشكلة تبدأ يوم ينطلق التأويل فيما توافق عليه المجتمع. إن حقوق الإنسان في معناها الكلي الطبيعي، قضية أخلاقية عامة. ومهما اختلفت الأديان والأفكار والعقائد، فإن ثمة سقف مشترك في صميم الاختلاف. فهناك أخلاق واحدة «أيها السيد النبيل، مثلما هناك هندسة واحدة»[40].

لكن ما يلفت انتباهنا، هو ظاهرة الكيل بمكيالين. فالغرب ـ ونظراً لتمركزه الميتافيزقي ـ لايحسن تطبيق المفاهيم على مصاديقها. وفي تقديمه المصلحة على المبدأ، ورهنه حقوق الإنسان بمصالحه، باستغلالها في الضغط أو إطراحها لتعارضها مع المصلحة، يقدم أسوأ نموذج للحضارة. فإذاكانت للقوانين سلطة محددة بالنسبة للإنسان البدائي، حيث تتم الاستجابة لها بنحو آلي، فإن من مظاهر حضارتنا المعاصرة، أن للقوانين منطق آخر، هو منطق الـ(Homo-economicus) المستلب، الذي يدور مع المصلحة والبضاعة حيثما دارت. إنها حضارة تناقضية، تصطنع القوانين، وتصنع على هامشها آلية نقضها أو تقويضها. فالقوانين تمارس بعنف لا بالطبيعة. إن حضارتنا المعاصرة هي حضارة مصالح لا قوانين. وذلك بحق، هو منشأ صدام الثقافات الحتمي!

3 ـ الحضارة والتقنية:

غاية ما يصبوا إليه هذا المقترب، أن الحضارة واحدة بالضرورة ـ من حيث هي رهان القوة والتفوق ـ بينما الثقافات متعددة ـ لأنها أثر الوجود الجماعي ـ الحضارة واحدة، لأن الدرجة القصوى للتفوق، واحدة بالضرورة. وإزاء المتفوق، لا يسع الآخر إلاّ اندماجاً أو استهلاكاً. والثقافات متعددة لأن الوجود به مراتب وأوضاع متغايرة. فأمام كل ثقافة خيارات إزاء الحضارة المعاصرة لها. فإما أن تنتجها أو تندمج فيها أو تستهلكها بغباء.

---

(40) VoltaireP, Dictionnaire philosophique, P298. Garnier - flammarion, 1964, Paris.

وحينما نتحدث عن الإنتاج أو إعادة الإنتاج أو الاستهلاك، يتجه النظر إلى التقنية باعتبارها الدينامية الأساسية في التطور الحضاري واستمرار الحضارات. هذه التقنية لها مفهوم نسبي ، بما أنها خاضعة لمنطق المراكمة والتجديد المستمر. لقد قطع الإنسان مراحل عديدة قبل أن يكشف المحراث الخشبي. لعله بذلك أعلن عن تفوقه على الطبيعة. كان المحراث حينئذ يمثل مظهراً من مظاهر التفوق في التقنية الزراعية. فما الذي جعل المحراث. يمثل نمطين متناقضين؟ إنه ـ بالتأكيد ـ ذلك التطور القفزي الرهيب، الذي شهدته التقانة. وحينما نتحدث عن التجديد innovation، فإننا نحيل على مفهوم حركي للتقانة، أي بتعبير آخر، يتجه بنا الحديث إلى (الحداثة)! إذن، ما الذي يجعل حضارة ما تفقد قدرتها على النفوذ والتحول بصنائعها إلى درجة النموذج أو standard؟ إنه عامل التقنية. فهذه الحضارات كفّت عن أن تكون منتجة أو مطورة لتقانتها، لقد أصيبت بالعقم. فالحديث إذن، ليس عن مطلق التقنية، بل عن التقنية أن تكون الرائدة أو المتفوقة. الحداثة هي تفوق. والتفوق إما أن نصنعه أو نندمج في دورته. ليس اندماج استلاب بالضرورة، بل اندماج منتج أو مساهم في وضع الشراكة. التقنية إذن، هي أم الحضارات، والتقني «هو أبو الحضارات، لأنه رائد فنون النار»[41].

ففي نظر اندري لوروا غورهان leroi. Gourhan A، التقنية هي المسؤول الأول عن التحولات الحضارية. وهي في المرتبة الأولى. الأمر الذي يستبعد كافة الشروط الإيديولوجية والثقافية. إن الذي يجسد حلم الإنسان ويمنح أفكاره بُعداً عملانياً، هو الصانع ـ التقني. الحضارة إذن، تنهض على قاعدة تقنو ـ اقتصادية - Techno economique . والحال، أن الحضارة المعاصرة، هي الصورة الأكثر عمقاً، والأبعد مدى من الناحية ال(تقنو ـ اقتصادية). حيث لاداعي أن نكشف بالأرقام عن هذا الكم الهائل من التقنية التي تغمر حياتنا، من أدق شؤونها إلى أعقدها، إنه عصر تضخم التقنية وهجومها على الإنسان. الأمر الذي ولّد ـ بلاشك ـ إشكالية الإنسان المستلب تقنياً واقتصادياً. ما يعني أن التقنية هي أساس الحضارة واستلاب الإنسان. نعم، قد لاتكون التقنية في ذاتها هي المسؤول الأخير عن هذا الاستيلاب، إذْ هناك ما يمكننا نعته بالادلوجة التقنية أو أدلوجة ـ التقنية.

(41) Gourhan, A. leroi: le Geste et la parole, P247. Tome 1, Paris.

■■ التقنية والإنسان.. النقد المزدوج

وبعيداً عن الطفرات النوعية التي عرفها المجال التقني في الحضارة المعاصرة، حيث اكتسحت التقنية كافة المجالات، الصناعية والعسكرية والفضائية والبيولوجية.. يُعاد طرح المشكلة الإنسانية والأخلاقية في لجة هذا الاجتياح التقني، الذي أربك الاجتماع وقلب المفاهيم وغيّر الأنماط، حتى بات بمقدوره التحكم بشكل ما في صياغة الإنسان، اجتماعياً واقتصادياً، وحتى بيولوجيا ـ الاستنساخ مثالاً ـ. ففي ظل حضارة متماهية مع ثقافة ذات منزع رأسمالي متوحش ـ والرأسمالية بنكهتها الليبرالية المتطرفة لاتكون إلا كذلك، متوحشة ـ تصبح التقنية عاملاً رئيسياً في بؤس الحضارة المعاصرة ومحنة الإنسان الوجودية. فجنون الصراع التقنو ـ اقتصادي، غيّر من مفهوم الضرورة، ونمط الاستهلاك. ليست الضرورة إنسانية ـ وبالتالي محدّدة ـ بل هي ضرورات تقنوية لانهائية. فالتقنية تنتج أشكالاً غير محصورة من الضرورات، وبالتالي، تصنع أنماطاً مختلفة للاستهلاك. إن النتيجة النهائية لهذا التضخم الجنوني في المجال التقنو ـ اقتصادي هو صياغة نموذج لإنسان بضاعي مستلب.

وأما التطور الذي شهدته التقنية الحربية، فقد جعل الحروب لا تصنع الفواجع والكوارث البشرية في حدود معينة، بل تجعل الكارثة إنسانية وبيئية.. إنها حروب كوارث ودمار شامل يربك الوجود الإنساني ويلوث المحيطات ويزيد في اتساع ثقب الأوزون، ويؤدي إلى مزيد من التصحر والكوارث الطبيعية. إنها بالأحرى تقنية لم تساهم في كبح قسوة الطبيعة والسيطرة عليها، بل ساهم في تهييجها وإثارة غضبها.

لم يعد من الممكن، الحديث عن سيادة الإنسان على الطبيعة ـ في أفق اندحار الإنسان واستلابه وغيابه الوجودي ـ بل الحديث عن سيادة التقنية على الكون والإنسان. وكما هي التقنية في المجال الاقتصادي والحربي، أيضاً في المجال البيو ـ تقني، نجدنا أمام اختلال كبير لمنظومة القيم، وإعادة صوغ المشكلة الأخلاقية في المجال البيو ـ تقني. ومثال على ذلك فقط، قضية الاستنساخ التي باتت تنظر إلى الإنسان كشيء قابل للتنويع، لا كفرادة وجودانية، لها اعتبارها الحقوقي والأخلاقي. وفي أفضل الحالات تراه كقطع غيار، يؤسس لمفهوم جديد، نستطيع بموجبه تصور الإنسان المركب أو المصنوع صناعة والمنتج في الأوراش الـ (بيو ـ تقنية)! وهي حالة لتسويق الإنسان بصورة مختلفة. إنْ بالجملة ـ استنساخ كامل ـ أو بالتقسيط ـ استنساخ الأعضاء ـ في ضوء هذا الاختلال الوجودي التراجيدي للإنسان المسلع أو المصنع والمستلب في التقنية

وأدلوجتها، ينهض نقد مزدوج للتخلف التقني وللاستلاب التقني!

■■ إعلان تهافت التقنوية

نقصد بالتقنية هنا، المعنى الكلي الذي يتمركز اليوم في القدرة المعلوماتية وينحدر بالتالي إلى مصاديق مختلفة، كالقوة الاقتصادية أو العسكرية أو.. فالتقنية هي آلة تسخيرية لتحقيق تفوق الإنسان على الطبيعة. لكن ترى إلى أي حدّ استطاعت التقنية أن تحقق تفوقاً إنسانياً؟

من هنا يبدأ مشروع نقد التقنوية لدى رواد مدرسة فرانكفورت. بدءاً بهربرت ماركوز وانتهاءاً بهابرماس. فيبدو أن الإنسان المعاصر في الحضارة الغربية غرق نهائياً في التقنية، هذه الأخيرة التي أصبحت تحدد نمط حياته والتحكم بمصيره، وتؤسس للغة الخطاب الحديث، وتنتج ادلوجة العصر. وهذا التنافر ما بين طموح الإنسان إلى التفوق، ووضعيته المتواضعة والمهمشة في أفق الاستيلاب التقنوي، ناتج عن إشكالية تناقض الوسائل والغايات. الأمر الذي يكشف إلى أي حدّ بات هذا التمزق (الفاوستي) يكسر المسافات بين نُبل الغايات وهمجية المسارات. إنها حضارة تتساكن داخلها كل المعايير التناقضية التي تجعل التقنية آلة تسخيرية وغاية في آن معاً. وتُظهر الإنسان في وضع السيّد والعبد في آن معاً. فالتقنية هي صانعة العمران وقاتلة الإنسان. ولعلّ هذا التمزق (الفاوستي) للحضارة الغربية المعاصرة هو ما يفرض هذه الإشكالية المغلقة فالعقل الذي ينتج طبائع التحرر قادر في الآن نفسه أن ينتج طبائع الاستبداد والاستعباد..

إن الجدل الذي أثير ولايزال عن علاقة الإنسان المعاصر بالتقنية منذ ماركوز وهوركهايمر وأدورنو حتى هابرماس، دليل كافي على أن التقنية اليوم ينظر إليها كقضية موصولة بمركب كامل من الأزمات. فهي تشكل سلسلة من الثنائيات الإشكالية، من جنس التقنية والمعرفة.. التقنية والسلطة.. التقنية والإنسان .. وفي النتيجة تصبح التقنية غطاءاً يشرعن ويخفي بؤس الإنسان، ويجعل من بؤسه هذا غاية التطور والعقلانية. فالتقنية المعاصرة ـ يقول ماركوز: «تضفي صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية. وتقيم البرهان على أنه يستحيل (تقنياً) أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته. وبالفعل، إن نقص الحرية لايطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لاعقلانية أو واقعة ذات صبغة سياسية، وإنما يعبر بالأحرى عن واقع أن الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل. إن

العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام، وإنما هي تحميها بالأحرى والأفق الذاتي النزعة للعقل يطل على مجتمع كلي استبدادي موسوم بالسعة العقلانية»[42].

إن رأياً كهذا من شأنه أن يجد له ما يقابله عند أنصار التقنية، وخصوصاً أولئك الذين دافعوا عن التقنية ورأوا فيها أرضية انطلاق لإنسانية أفضل. وحتى يمكننا استيعاب المنظور الذي يتبناه هربرت ماركوز تجاه التقنية، يجدر بنا استحضار وجهة النظر الأخرى. وكمثال على ذلك ما ذكره جيلبير سيموندون ـ Gibert Simondon ـ الذي يرى بأن التعارض بين الثقافة والتقنية أو الإنسان والآلة، هو تعارض خاطئ. إن رفض الآلة هو في حد ذاته أقرب ما يكون إلى موقف رفض الغريب. وما الحديث عن الاستيلاب إلاّ تعبير عن حالة من الجهل بالآلة. إنه ليس استلاباً باعثه الآلة، وإنما بسبب جهله بطبيعتها وجوهرها، فالآلة «التي تتمتع بتقنية عالية هي آلة منفتحة، وإن مجموع الآلات المنفتحة يفرض وجود الإنسان منظماً دائماً، وكمترجم حي ما بين الآلات. أولى من أن يكون حارساً لقطيع من العبيد، فالإنسان في الحالة الأولى هو منظم دائم لمجتمع من الأدوات التقنية التي هي في أمس الحاجة إليه مثل حاجة الموسيقيين إلى رئيس الأركسترا»[43].

واضح تماماً، من خلال دفاع سيموندون عن التقنية بهذه الحماسة، أن ثمة من يرى إلى آراء رواد فرانكفورت وأغيارهم من نقاد التقنوية، بمنظار سلبي. والحال أن ماركوز، وهو يتحدث عن حالة الاستيلاب والتزييف الذي يلحق بالحرية في ظل هذا الاستيلاب، كان مدركاً لهذا الشكل من الخطاب الأدلوجي الممكن للتقنية. ولا يمكننا اعتبار نقد التقنوية والوضعانية كما تزعمه أولئك النفر يصدق عليه نقد سيموندون. إذْ أن حقيقة ذلك النقد لاتهدف إلى نسف مشروع العقلانية من الجذور ولايسعى إلى استبدال التقنية بالطبيعة. بل هو نقد يتجه إلى الفهم والتصور وطبيعة المنظور إلى العلاقة بين العلم أو التقنية والإنسان. فبإمكان العلم أن يغير مسار تقدمه إلى ما هو أفضل للإنسان. يشرح ماركوز وجهة نظره بهذا الخصوص قائلاً: «ولكن ما أحاول أن أبينه هو أن العلم قد اتخذ بفعل منهجه ومفاهيمه، وسيلة لتعزيز عالم ظلت فيه السيطرة على

---

(42) ماركوز، هربرت: الإنسان ذو البعد الواحد. ترجمة ج. طرابيشي بيروت، 1971.

(43) Simondon, G: Du monde d'existence des objets Techniques, introduction, Paris, aubier, P9-10-11.

الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الإنسان. فالطبيعة المعقولة والملجومة من قبل العلم، ما تزال ماثلة في جهاز الإنتاج والتدمير التقني الذي يضمن للأفراد حياتهم ويسهلها، والذي يخضعهم في الوقت نفسه لأرباب الجهاز. وهكذا يتداخل تسلسل العقل الهرمي مع تسلسل المجتمع الهرمي.

ومن هنا أقول: إنه لو طرأ تغير على اتجاه التقدم فحطم العلاقة الوثيقة القائمة بين عقلانية التقنية وعقلانية الاستغلال، لطرأ أيضاً تغير على بنية العلم بالذات. وفي مثل هذه الحال ستتطور فرضيات العلم، من غير أن تفقد طابعها العقلاني في سياق تجريبي مغاير تماماً (سياق عالم تمت تهدئته)، وسينشئ العلم بالتالي مفاهيم عن الطبيعة مغايرة كلياً وسيقر وقائع مغايرة جوهرياً»[44].

إذن، في هذا الضوء، نستطيع معرفة وجه الوفاق بين ما يقرره ماركوز وما يدعو إليه سيموندون، باعتبار، أن حالة الاستيلاب، والسيطرة، ليس سببها الآلة، بل إن علة ذلك جهلنا بطبيعتها وجوهها ووظيفتها. ولعلنا أضفنا إلى ذلك، جهلنا بطبيعتنا كبشر وجوهرنا الإنساني. هنا يتعين القول، أن الإشكالية التقنوية ترتد في النهاية لتصبح إشكالية إنسانية. فالتقنية في عالم مختل وجودانياً، ستسود لامحالة. ويبدو الإنسان في وضعه المازوخي هذا، مسؤولاً عن خضوعه لها!.

■■ المستخلص

نستطيع القول في ضوء هذا المقترب، أن الحضارة تسقط وتنهض، لكن الثقافة تبقى. وربما قد تضمر وتظهر في صورة نشاز. فتخلف الثقافة معناه جمود ما على دينامية نفذت ولم يبق من وهج شعلتها غير الرماد. ويكون تخلف الثقافة بغياب الفاعل الإيجابي وعدم قدرتها على خلق الديناميات وشروط النهضة من داخلها. تلك هي المشكلة! لكن ما أن تجد الطريق إلى ذلك حتى تنهض مجدداً. أي أن نهضة الثقافات أمر ممكن ووارد بلحاظ شروط محددة، عبرنا عنها بالاقتدار الدينامي والتجريب المستدام. وقد تقوم ثقافة ما وتضع حضارتها بفعل ديناميتها ـ أي بواسطة لعبة البارادیغمات أو الهرارشيات ـ لكن يأتي ظرف يصبح فيه الإصرار على دينامية ما، عامل تخليف، لا عامل إنماء. فالثقافة التي تضمن استمرار حضارتها، هي التي تستطيع خلق

---

(44) المصدر نفسه، ص 192.

الدينامية المناسبة في الظرف المناسب. فيكون شرط قومتها، هين بدينامية مختلفة عن تلك التي كانت ربما، سبباً في نهضتها التاريخية.

وإذا نهضت ثقافة ما، فإنها لا تستطيع أن تعيش حضارتين، بل حضارة واحدة، هي الشكل المتفوق. الحضارة هي مسار طبيعي يفرض نفسه بنفسه من دون صراع. والناس لا تتحاور في شأن الحضارة. بل الحوار هو بين الثقافة ذات الحضورات المختلفة وبين الثقافة التي تستبد أو تحتكر الحضارة.

والحوار الآن هو بين ثقافات غير غربية وبين الثقافة الغربية، حيث يبدو أن الحضارة المعاصرة غربية وحديثة في آن. الحضارة هي المكتسبات والإنجازات المادية التي تمثل البنية التحتية للمعاش. على المستوى الاقتصادي، الناس لا تستهلك إلاّ ما تراه أفضل. هناك أوربا والولايات المتحدة واليابان، لكن الناس تختار الأقوى. وكل هذه الدول تعبر عن نموذج واحد للحضارة. نحن نتحدث إذن عن شيء اسمه standard وهذا الأخير مُنتج حضاري. والثقافة لن تتحول إلى حضارة إلاّ إذا استطاعت أن تجعل من مكتسباتها وإنجازاتها (standard). هنا فقط تكون الحضارة عالمية. فإذا صارت كذلك، بطل الحديث عن أصل الحوار. لأن الحوار بين الثقافات لا بين الحضارات، حيث لا وجود إلاّ لحضارة واحدة. فهل المحراث ينافس الجرّار. وهل يحاور الهودج الطائرة؟!!

لقد كانت هناك حضارات في القديم، تواجدت على نحو متعدد، لكن لم يكن هناك اتصال أو تواصل مثل الآن حيث بفعل ثورة الاتصالات بات العالم ـ وإن اختلفت ثقافاته ـ موحداً في الإنتاج والاستهلاك. أي جعل الحضارة تتوحد في النموذج. ومن هنا يتعين القول، أن العرب والمسلمين إذا ما أرادوا النهوض، فعليهم أن يندمجوا أولاً في هذه الحضارة بروح القوة. أما إذا أرادوا أن تكون لهم حضارة عالمية، فهذا يعني أن عليهم أن يتجاوزوا هذه الحضارة في إنتاجها، وأن ينتجوا standard منافس متجاوز للغرب. وهذا نفسه لا يتم إلاّ عبر الاندماج، بالصورة التي سبق أن تحدثنا عنها آنفاً، اندماج فعالية وشراكة لا اندماج تبعية. فالعالم يعيش دائماً حضارة واحدة متفوقة. فحينما اكتشف البارود كان لا بد أن يصبح عالمياً.. وكذا الورق.. البشرية لا يمكنها ـ تحديداً اليوم ـ أن تعيش إلاّ حضارة واحدة، وإن كانت قادرة على أن تعيش ثقافات مختلفة داخل الحضارة الواحدة. نستطيع تعريف الحضارة كمراكمة متواصلة، وصيرورة على مستوى صناعة القوى وإنتاج وسائل التفوق المادية لأمة من الأمم. فيما الثقافة هي المظهر الروحي لأمة ما، أو المراكمة الروحية والسلوكية والتاريخية لها. فالثقافة صفتها جوهرية، بينما

الحضارة عرض. من هنا سمة الثقافة الرسوخ بينما صفة الحضارة التحول. تتحرك الثقافة ضمن بنية جوهرية وسمات راسخة، أي حركة جوهرية. وهذا ما يعني أن مسار التحولات الحضارية، هو مسار قطائعي، بينما مسار الثقافة هو مسار تواصلي. وهكذا حينما أصبحت الحضارة تحت زعامة ثقافة عنصرية، فإنها تحولت إلى وسيلة دمار. ما يفرض أهمية تحولها إلى صياغة أخرى.

إذا نظرنا بتفاعل إلى ما يجري اليوم من تدافع بين الثقافات، سنرى أن مآل التدافع حتماً هو بلوغ مرحلة الصفر. حيث تصبح الحضارة في يد الثقافة المناسبة. فإذا كان التناوب الأوربي ـ الأميركي على قيادة الحضارة الغربية أمر وارد كما يؤكد على ذلك هينتنغتون، فما المانع أن يتسع فعل التناوب ليشمل ثقافات في طريقها إلى إحراز التفوق، أي حضارات ممكنة.

وإذن، نحن هنا لا نتحدث عن حوار بين الحضارات أو صدام بينها كما يقول صامويل هينتنغتون، بل هو حوار أو صدام بين حضارة بالفعل وحضارات بالقوة، حوار أو صدام الحضارات الممكنة.

تحتل الثقافة من الحضارة موقع القوة. في حين تحتل الحضارة من الثقافة موقع الفعل. وهذا ما يجعل الحضارة ممكنة في حق كل ثقافة، إذا ما توفرت على الدينامية المناسبة أو أحسنت لعبة الهرارشيات ـ كما في منظور بروديل ـ لتحويلها من منزلة القوة إلى منزلة الفعل.. ومن لحظة السلب إلى فسحة الإيجاب.

من هنا نقول، أن المصلحة ليست اليوم في أن نواجه الحضارة الغربية بما هي هذه الإنجازات وهذا التفوق المادي الذي أحياناً يأخذ مظاهر قاسية وجهنمية. فالمهمة محصورة في الدعوة إلى تغيير الدينامية الثقافية المتحكمة في هذه الحضارة. وهي الدينامية الاستراتيجية التقليدية الحاكمة للسياسات الغربية ـ وتحديداً الولايات المتحدة الأمريكية ـ تلك التي سعى هينتنغتون لاستبدالها بدينامية مبنية على استراتيجية مختلفة. الدعوة اليوم قائمة على تخليق الحضارة المعاصرة. وهذا هدف لايمكن تحقيقه بالوسائل المتاحة الآن. إلاّ إذا ظل الغرب غرباً ـ فريداً ـ كما يقول هينتنغتون، وليس غرباً عالمياً. هناك فقط، ستتعدد صور الحضارة الواحدة بحسب تبيّؤاتها المختلفة!

الفصل الثاني

حوار الحضارات.. من سؤال «اللّو» إلى سؤال «الكيف»

■■ مدخل

في زمن باتت مؤشرات الصراع تتجه نحو مزيد من التصعيد وفي عالم تعولم بصيغة مغلقة، جعلت العولمة وكأنها النقيض الحتمي لمستقبل العالمية. في زمن اتسعت فيه الشروخ وهربت فيه المسافات شمالاً ـ جنوباً.. شرقاً وغرباً؛ كان متوقعاً أن يهمس العالم الثالث بكلمته، بوصفه الآخر المستباح. وكان لابد للعالم العربي والإسلامي أن يخطو خطوة أخرى إلى تبديد صورته لدى الآخر، واستنزاله إلى مواقع التعارف، بوصفه الآخر المستهدف.. كان مشروع «حوار الحضارات» مفتاح الدخول إلى المعركة بتكتيك آخر للصراع؛ صراع القيم والاستحقاق. إنها معركة بنكهة أخرى، لكنها تمارس بكيفية تبدو نقيضاً لصراع الحضارات. فحوار الحضارات الذي انطلق كشعار في الغرب، يعود هذه المرة لينطلق من الشرق. فمن الغرب إلى الشرق.. ومن الشمال إلى الجنوب.. ومن الغرب إلى العالم الإسلامي، تنطلق المعالجة معكوسة. ليتحول الاستشراق استعراباً.. والصراع الحضاري إلى حوار بين الحضارات، تتغير الألوان والشعارات والأفكار. وخلف كل ذلك تكمن حقيقة جوهرية، ألا وهي أن الصراع مستمر بلا انقطاع، إنْ بالصدام أو بالحوار! من هنا كان أولى استخدام عبارة؛ تدافع، كحقيقة وقانون تاريخيين وسما علاقات الشعوب والثقافات؛ إذْ التدافع أشمل من الحوار، فهو يحوي الصراع والحوار في آن معاً. حتى لا يصبح حوار الحضارات له معنى النقيض لصراع الحضارات، بل نقيضاً فقط لصدام الحضارات.

بهذا الصدد، نهضت دمشق على إيقاع هذا الجدل الإشكالي، في مؤتمر حوار الحضارات؛ الذي اتخذ له عنوان: «كيف ندخل سنة حوار الحضارات؟». المؤتمر من تنظيم مركز الدراسات الثقافية الإيرانية العربية، حيث بدا الحضور متميزاً ومختلف المناحي والاتجاهات. الأمر الذي أضفى لوناً خاصاً على المؤتمر. وتجدر الإشارة إلى أن

هذه التظاهرة الثقافية جاءت في سياق المشروع الأممي، الذي أمضى على مقترح الرئيس الإيراني د. السيد محمد خاتمي، لكي يكون عام (2001) عاماً لحوار الحضارات. الأمر الذي جعل اللحظة الخاتمية ليست لحظة إيرانية فحسب، بل هي لحظة القرن الواحد والعشرين، وتحديداً على العالم العربي والإسلامي، بما تعنيه هذه اللحظة من مخاض سياسي وثقافي وحضاري، يستجدي مستقبلاً أفضل على مصير الإنسان والثقافة. ومن أجل صياغة أخرى لواقع السلم المجتمعي والعقل المنطلق بحوارية عالية ومثاقفة ممكنة. حضر المؤتمر عدد من الأسماء المعروفة على الصعيد الفكري من مثقفين ونقاد وباحثين.

لقد أضفى هذا التنوع الجغرافي والفكري لوناً خاصاً على أعمال المؤتمر ومجمل النقاشات التي أثيرت داخل المؤتمر وعلى هامشه، وحجم الإشكاليات التي أثيرت وبقيت معلقة بلا جواب. ما يعني أن المؤتمر نجح في إثارة جملة من الأسئلة ومراكمتها على مدى يومين من النشاط المكثف. وسوف نعمل بدورنا على عرض محتوى هذه المطارحات بروح نقدية، متوقفين عند أهم الأسئلة، مستنطقين ما لم يتسع له زمن المؤتمر. مستعرضين أهم الهموم والقضايا التي واكبت المؤتمر واستثيرت على هامشه.

■■ القول الفلسفي والتأسيس لحيثيات الحوار السوي

ما الذي حاول د. أبو يعرب المرزوقي بلوغه، وهو يخطو بحذر في سبيل السيطرة مفهومياً على حيثيات (الحوار السوي) كما أسماه. وبعد ذلك، لنقُل؛ ما الذي حصل في نهاية المشوار القاسي من معاناة التأسيس والتأصيل النظري؟ حاول البروفسور أبو يعرب التمهيد لورقته بجملة من الإجراءات المنهجية والمفهومية، قصد تحرير محلّ النزاع، ليقف عند الشروط الحقيقية للحوار. فهو فيما يزعمه، يرمي إلى تجاوز (العرضي) للوقوف عند العوائق الحضارية في ذاتها. ففي منظوره أن عدم التمييز، ما بين العوائق الذاتية والعرضية، يوقعنا في لبس من الحوار بين الحضارات، مغشوش، كالذي يجري باسم الحوار الإسلامي ـ المسيحي أو العربي ـ الإسرائيلي.

وإذن، على هذا الأساس تنهض مشروعية التقسيم الإجرائي لأبي يعرب؛ يبحث ضرورة الحوار عقلاً وعقداً، باعتبار آفاقه ومستوياته من جهة وباعتبار قصده ومستوياته من جهة أخرى. وأيضاً رصد المقومات الذاتية لمفهوم الحوار وشروطه بحسب قصوده وظروفه.

تمثل ورقة د. أبو يعرب التي حملت عنوان (مقومات الحوار السوي بين الحضارات وشروطه) جهداً تأصيلياً طامحاً إلى إعادة تشكيل المفاهيم ورصد الغايات والمقاصد. وقد اختارت لها موقعاً أصيلاً من حيث انطلقت من رؤية إسلامية خالصة، وتوسلت أدوات ذاتية، مما أضفى عليها مزيداً من الأهمية، خصوصاً وأن مؤتمر الحوار بين الحضارات من مقتضاه تحقيق قدر كافٍ من التراكم في وجهات النظر المختلفة. إن قيمة هذه الورقة في أنها تنطلق من منظور مختلف، وتسندها آليات مختلفة وإن كانت في مقاربتها المزدوجة؛ سعياً من العقلي إلى العقدي ومن العقدي إلى العقلي، تتواصل مع الآخر في الدائرة البرهانية المشتركة، الملزمة للطرفين، ما يجعل (الحوار) في التصور الإسلامي الذي اجتهد أبو يعرب في استنطاق حيثياته، مسألة كونية بامتياز!. إن الحضارات بما هي أطر وآفاق، لا تلتقي بداهة في نظر الباحث. بل كل ما في الأمر، أن اللقاء يجري بين ممثليها. فهو إذن حوار أو لقاء بين البشر. والذي يصنع مناخ الحوار السوي، بين الحضارات، هو مقدار نجاح المتحاورين الممثلين للكيانات الحضارية؛ سواء ممثلين يمهدون لصدام حضاري إذا ما كانوا متسلطين مغتصبين «من المتكلمين باسمها دون أهلية». أو لقاءً فعلياً بين الحضارات، إذا كانوا «غير مغتصبين لحق الكلام باسم هذه المستويات».

فالمشكلة ليست في الحضارات، بل في طبيعة الرؤية إليها، وإلى الكيانات الثقافية ذاتها. من هنا، وكما يقول أبو يعرب: «وإذن فلا إمكان للحوار بين الحضارات إذا لم يتقدم عليه الحوار ضمن كل واحدة منها بين ممثلي هذه المجالات ذوي الأهلية للحوار حول موضوعات منها وحول قيمها..».

لكننا نتساءل إزاء هذا التخريج اللافت للنظر، أليست الحضارات كتلاً تحدد منحى أفرادها وتؤطر أفهامهم وتنمي ملكاتهم؟! وعليه، فإنه لمن البديهي، أن يكون ممثلها المتماهي مع لحظات صيرورتها، ممثلاً شرعياً لا مغتصباً لها. وإذّاك نقول، أن الممثل الشرعي لحضارة اختارت سبيل المراكمة المادية والتسليع المطلق للقيم، لن يقبل إلاّ بمزيد من الهيمنة والسيطرة على الآخر، الذي لا يتراءى له إلاّ سوقاً للتصريف والاستهلاك والاستغلال. وأن المنطلق بروح إنسانية من داخل هذا المجال، هو بلا شك لا يمثل متكلمها الشرعي، بل هو في منطق صيرورتها المادية، مغتصب للكلام باسمها، مغرد خارج أسرابها. وإن كان بمعايير إنسانيتها المعذبة، ممثلاً لحضارة حالمة. هي بالأحرى ليست هذه الحضارة الراهنة. إذن، فأبو يعرب يتحدث عن ممثلين أكفاء وشرعيين؛ ولكن من الذي يحدد للحضارات الأخرى، متكلميها؟! أم أننا نفهم من ذلك دعوى أخلاقية،

تجعل المقاربة حقاً تنحو منحى الواجب (اللَّوي) المشروط، لامنطق الواجب (الوجودي) المتعين!.

يضرب د. أبو يعرب مثالين تحريفيين لصيغ حوارية. أحدهما (فلسفي)، والآخر (علمي)؛ الهيغلية والوضعانية. وذلك باعتبارهما سقطتا كلتاهما في مأزق الحلولية. الأولى تجعل من الحضارات «كليات عينية ممثلة لتحقق الروح الكلي كما هو الحال في نظرية أرواح الشعوب التي صاغتها الفلسفة الهيغلية أكثر الصياغات صراحة لتفسر بها تاريخ الإنسانية». والثانية تنفي المطلق «وتطلق النسبي».

ومع أن الأمرين مختلفان في تصريف حلوليتهما إلاّ أن الجامع بينهما، فعل نفي التعالي وخلع المطلق على (الآفاق الجمعية) كما ينحو أجست كونت، أو بواسطة المحايثة برد (الأفق الكلي) إلى (الأفق الجمعي) كما تنحو الهيغلية.

فأساس «الموقفين واحد: انه تحريف الفكر الديني تحريفاً يؤدي إلى القول بالحلول، حلول الكلي في الجزئي والمطلق في النسبي سواء كان الجزئي والنسبي عامين أعنى العالم والطبيعة أو خاصين أعني المجتمع والتاريخ».

إن ما يسعى إليه أبو يعرب، هو تحرير النزاع في أصل ومنشأ النزعات الصدامية لدى الحضارات أو الصيغ الحلولية التي من شأنها أن تؤدي إلى ضروب الحوار غير السوي. وقصارى ما يمكن أن تؤدي إليه، حوار خادع كاذب، وكيانات حضارية مغلقة «لكأنها جزائر لا يتم التواصل بينها إلا من خلال تسالبها». فالنزوع الحلولي بشقيه الهيغلي والكونتي، ما هو في نهاية الأمر سوى نكوص وردّة إلى المواقف العرقية البدائية الطاعنة في القدم، تسلب الآخر إنسانيته، فتجعل معيار الإنسانية في السُّلالة والقبيلة..

وأمام هذا الواقع المأزوم لحضارات متنافية متصادمة بالضرورة، يتقدم الباحث بمخرج آخر، يحدد شكل الأفق الواجب لإنهاض عملية الحوار السّوي، وهو ما أسماه بالأفق الشهودي. مفاده أن يتعالى الأفق الكلي مع الأفق الجمعي وهو الشكل الذي يقابل الصيغتين الحلوليتين أو (الجوحوديتين)، الموحدتين بين الأفقين بالنفي أو بالمحايثة كما تقدم. وهذا الضرب من الحوار المتعالي على الأفق الجمعي يسميه أبو يعرب (الحوار الاستخلافي)؛ «جنس الحوار القائل بتعالي أفق الحوار على الأفق الجمعي أو الحضارة وهو جنس الحوار الوحيد الذي يمكن اعتباره سوياً. ولنطلق عليه اسم الحوار الاستخلافي لكونه يعتبر الأفق الحضاري مشدوداً بأفق يتعالى عليه فيؤمن بأن الإنسان ليس إلا خليفة».

لقد سعى الباحث مجتهداً لتصنيف ضروب الحوار، باعتبار القصد والمستوى، بمزيد من الدقة والصنعة. وذلك يظهر جلياً من خلال وقوفه عند ما أسماه بأدوات التبالغ الرمزي، باعتبارها أداة تقع في الرتبة المتقدمة على التصنيف التقليدي بين الإخبار والإنشاء. وهذا ما يعني أن الباحث يسعى إلى تأسيس الحوار، لا على معايير الخطاب أو (أجناس الخطاب) ـ على خلفية التصنيف بين الخبري والإنشائي ـ بل تأسيسه على القصد المتقدم، وهو التصنيف بين الحقيقي والمزيف؛ أي على معيار المطابقة. وهذا إنما ينهض على حقيقة أخرى يلفت إليه الباحث النظر، وهي أن التصنيفين المذكورين ـ الخبر والإنشاء ـ لهما نحو تداخل، إذْ لا يخلو أحدهما من الآخر. ذلك لأن الاستناد على التصنيف التقليدي: الخبر/الإنشاء، يوشك أن يتدرج إلى نحو من الحوار الخادع. فمناط الحوار السوي، معيار الحقيقة والزيف، أو القصد المتقدم على الخبر والإنشاء؛ «تلكما هما قيمتا الحوار المتقدمتين على المقابلة بين الخبر والإنشاء، والمؤسستين لقيمة الحوار بخاصية التبالغ التعبيري الذي يجري خلاله ويتبين ذلك خاصة في أفضل وضعية تبين حقيقة هذه الخاصية عندما تكون مقصورة على التزييف حتى عند الصدق الموضوعي الذي يستهدف الخداع الذاتي كأن يقدم أحد أفراد الاستعلامات معلومات صادقة للعدو لطمأنته بالحصول على ثقته من أجل الغدر به».

ثمة شكلان من الحوار: الحوار التام والحوار الناقص. الأول، حوار استخلافي تصل اللُّحمة فيه بين النظري والعملي. وهو حوار يتم بين (المؤمنين) يستند فيه البحث النظري على (الاجتهاد الإجماعي)، كما يتقدم العمل فيه في مجال التطبيق على أساس (التواصي بالصبر)، أي (الجهاد الإجماعي). في حين يكون الأول حواراً فصامياً، قوامه الزيف والشّرخ بين النظري والعملي، وهو حوار يجري بين (غير المؤمنين). لكن من الممكن أن يتم هذا الضرب من الحوار ـ الحوار الناقص ـ بين المؤمنين، حينما يختل لديهم شرط التواصي بالحق والتواصي بالصبر. فالضربان من الحوار يمكنهما الجريان في الملة الواحدة أو بين الملل المختلفة. فوتيرة الحوار مراتبية؛ قد تنحط إلى درك (حوار التعايش) وقد ترقى إلى رتبة (حوار التعارف).

الحوار الذي يسعى الباحث إلى إعادة تأصيله وفق رؤية اجتهادية موصولة ما بين العقلي والعقدي، ليس حواراً يستند إلى باعث الضعف والتراخي؛ فهو حوار يقوم على إرادة القوة، من حيث هو حوار ـ يشترط مقدمات نظرية ومادية تجعل الموقف من السلم والحرب؛ موقفاً تمليه لغة التلاقي والحوار بين البشر ضمن أنساق حضارية مختلفة، ومن

هنا فإن منطق التدافع يفرض تعايش الحوار والصراع إلى جنب، وإن كان الحوار الاستخلافي يرى إلى الحرب استثناءً على أصل السلم في وقت يرى الحوار الحلولي إلى الحرب كقاعدة وإلى السلم كاستثناء. وهذا معناه، أن القوة أو إعداد القوة شرط ضروري للسيادة. يرى أبو يعرب أن العلو في الأرض من شأن المؤمنين فقط؟ المتواصين بالحق وبالصبر. وأن الاستضعاف نقيض العلو المشروط بالإيمان. وهذا يعني أن شرط الحوار السوي، ما كان مسبوقاً بإعداد القوة في صورة إنماء مستدام، يبدأ بالجهاد الصغير وصولاً إلى الجهاد الأصغر. ومن الجهاد الكبير وصولاً إلى الجهاد الأكبر. وهو ما يجعل المقابلة أعمق وأوسع.. لا بل ما يجعل الجهاد يأخذ معنى الإنماء الاقتصادي والتقني المتواصل، لا معنى الحرب البدائية والاستنفار الوحشي الذي يستند إلى الإثارة.

لم تشأ ورقة أبي يعرب أن تطنب زيادة في كشف المعوقات. باعتبارها رأت في تقريبها السابق ما يكفي لبيان العوائق. فالحديث عن الشروط، حديث كاشف عن العوائق من حيث أن هذه الأخيرة سلوب للأولى..

بلاشك، أن مقاربة د. أبي يعرب مثلت رؤية إسلامية اجتهادية ناضجة، تؤسس لنمط من (الحوار) يقوم على جهاد واجتهاد.. قوة وأخلاق. حوار يقوم على جعل الاجتماع تحت القيم المتعالية لا فوقها. ليكون هذا الأخير مفتوحاً على التواصي الجهادي والاجتهادي بالحق والصبر، لا أن يحل التعالي فيه بشكل ما، على نحو حلولية مستغلقة، وبذلك يكون د. أبو يعرب قد قارب منظوراً حوارياً أخلاقياً في إطار الواجب (أخلاقياً)، الممكن (تحققاً). لكن إلى أي حدّ نملك فيه الحوار؟! ومع أن الباحث أشار إلى فقدان الحوار السوي حتى داخل الملة الواحدة، فإننا ندرك يقيناً أن المهمة التي يقتضيها حوار الداخل لا تقل أهمية وخطورة عن حوار الخارج. قد يكون الباحث متفائلاً في إطار ما اجتهد فيه نظرياً، لكن الواقع ـ ونعني الواقع الداخلي ـ يحتوي قدراً من العوائق التي تحتاج إلى نظر أوسع وأعمق وأيضاً ـ أشجع وأشفى ـ من الثقة الزائدة بسلامة معطياتنا الفكرية والتاريخية. فأبو يعرب يرى مخرج الحوار السوي في أن يكون معياره متقدماً ـ من حيث مناطه (الحقيقة والزيف) ـ على أجناس الخطاب وثنائية الإخبار والإنشاء. وهو بذلك يعلق مشروعية الحوار السوي على تحقق الفصام والإثنينية، ما بين الأفق الجمعي والأفق الكلي.. ما بين الخبرة الجماعية النسبية والكلي المطلق. هذا الكلي المطلق الذي نمثله (نحن) بالضرورة!؛ فجعل الحوار حتى في أعلى صوره المتقدمة ـ معيارياً ـ على الإخبار والإنشاء ـ أي معيارية الحقيقة والزيف ـ محصوراً في ثنائية ثابتة، قارة؛ هي

ذاتها منشأ العنف الأيديولوجي، وأصل الاستئصال الثقافي من حيث أن الأمر لاينحل بمجرد أن ندرك هذه المعيارية الثنائية، إن قصة الصراع الحضاري هي قصة هذه المعيارية الحصرية. فالمشكلة إنما تبدأ حينما تصبح الذات في نزوعها (الحلولي) أو حتى في عنوانها (الاستخلافي) تستبعد في نفسها «الزيف» عن دائرة الإمكان، وترى أنها رسول الحقيقة المطلق. إن المشكلة هي في التصريف المختلف للحقيقة والزيف.. أو بالأحرى في هذا الشرخ الوهمي الناظر إلى الحقيقة ككتلة قائمة بذاتها متمنعة بطبعها عن الزيف.. على أن لكل زيف حقيقته، ولكل حقيقة قدرها من الزيف.. فثمة تلاقٍ وتفارق.. نفور واندماج.. وثمة إلباس الحق بالباطل.. والإيمان بالظلم.. فكان أحرى، بدل أن نقع في مأزق وآثار اختلاف الحقيقة، أن ننفتح على حقيقة الخلاف.. ومن ثمة قد نوافق د. أبا يعرب على مقدميّة معيار الحقيقة والزيف؛ شريطة أن نفضّ هذه الثنائية المستغلقة لصالح معيارية الخلاف؛ فتغدو الحقيقة، حقائق، والزّيف زيوف.. ولتكون الحقيقة هي: النسبية والتكاثر والخلاف.. ويكون الزيف هو: الحصرية والحضور ومطاردة الأغيار!.

■■ إشكالية حوار الحضارات وراهنية العلاقات الدولية

صرحت د. نادية مصطفى، بأن المقاربة الفلسفية للحوار السوي عند أبي يعرب المرزوقي، كانت بمثابة ظهر لمقاربتها ذات الطابع القانوني. مع أن ما تم في التأسيس الفلسفي لأبي يعرب قد لا يلتقي بالضرورة، لا بل ربما قد يناقض في كثير من الأبعاد ما تم تحديده في ضوء العلاقات الدولية، كما قاربت ذلك د. نادية. إن الانتقال من القول الفلسفي إلى الوصف الإجرائي القانوني والسياسي، تحدده المسافة المأزقية ذاتها، الفاصلة بين سؤال (اللّو) وسؤال (الإن). أي بين ما كان ينبغي أن يكون، وبين ما هو كائن بالفعل. فالبحث في النظري يحركه تأمل سلبي. باعتبار النظر العقلي، نظراً متمرداً، متميزاً بنزوعه إلى الانطلاق والاستقلال عن الواقع. فالنظم العقلي للأشياء يناقض عموماً النظم الإجرائي لها. ما يعني أن المسافة ما بين العقلي والواقعي، هي مسافة تناقضية ما بين السلب العقلي والإيجاب الواقعي.. ما بين المتخيل وما بين المعاش. فالنقلة من ورقة أبي يعرب إلى ورقة د. نادية، ليس كما تمنت أن تكون لها ظهراً. إنها نقلة تناقضية، تنافرية. وإن كان العقل السالب الرابض بعناء خلف لغة الأشياء المؤثثة للعلاقات بين الدول، قد يتعاطف مع العقل السالب المنسجم خلف التأسيس الفلسفي للحوار السّوي، تعاطفاً يجعلهما معاً مشروع سؤال (لوّي) لا (إنّي)! ومن هنا، فإن حيثيات النظر إلى حوار

الحضارات من الوجهة القانونية والسياسية، هو نزع ونزغ مختلف، ينزل بالموضوع نزولاً قهرياً من تمرد الكلمات إلى سجن الأشياء. ومن انطلاق العقل إلى حدود المتاح. ومن هنا نقول أن ورقة المرزوقي ليست ظهراً لورقة د. نادية، بل هي وجه نقيض، من حيث أن سؤال الفلسفة احتمالي؛ في حين سؤال القانون حصري وقطعي. من هنا تلفحنا للوهلة الأولى عبارة (يجب) و(الخصائص) الراهنة (المتاحة)، و(الأطر المحددة).. إذ، تقول د. نادية: «لكي نخطط كيف سندخل عام حوار الحضارات 2001 يجب أن نعلم وبصورة أساسية موقع حوار الحضارات من العلاقات الدولية الراهنة وحقيقته على ضوء هذه العلاقات، وهذا هو موضوع الورقة التي حملت عنوان «حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة».

وهكذا وبابتعاد الورقة من سؤال الممكن إلى سؤال الواجب.. تكون د. نادية قد نحت بموضوع حوار الحضارات إلى منحدر آخر، هو منحدر النظام الدولي. لا نزعم أن ورقة د. أبي يعرب كانت متحررة نهائياً من إكراهات السؤال (الإنّي) ولغة الأشياء. لكننا نتحدث هنا عن إكراهات تخصصية يفرضها الإطار المرجعي. أعني التأثير البراديغمي الذي يجعل المتفلسف ينحو منحى التأسيس الفلسفي، مراهناً عليه بصورة مطلقة. كما يجعل رجل القانون، تحتويه اللغة الإجرائية الواقعية للأشياء. التأثير البراديغمي وارد حتى على المقاربة الفلسفية. فنفهم مما زعمته د. نادية، مجرد مغازلة ذكية للسؤال الفلسفي، ليس تكاملاً معه، وإنما إعراباً عن استحالة التجاوز للأطر واختراق مجالات الاشتغال. وهو التأثير ذاته الذي يجعل التأرجح بادياً فاضحاً حول ما إذا كان من المتعين أن ننحت منظوراً حضارياً للعلاقات الدولية أو بحث مسألة الحوار بين الحضارات في ضوء ما تمليه وتحدده العلاقات الدولية. فالفارق ـ واضح تماماً ـ بين أن ننطلق من حدود الإمكان أم من حدود الواجب. فهي تقول، فضلاً عن ما أوردناه من حديثها ـ وما يفيد سؤال الواجب ـ أي دراسة حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية. وقولها، بعد ذلك بقليل: «ومن ثمة فإن الرؤية التي أقدمها في هذه الورقة تنبني على أبعاد معرفية ومنهاجية وعملية تنبثق من اهتمام الباحثة بتطوير منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية».

حرصت د. نادية على تقديم وصف أو بالأحرى عرض لخصائص العلاقات الدولية الراهنة. متتبعة لأطوار التحولات السياسية والاستراتيجية الكبرى التي طبعت القرن العشرين، وعن مسارات تشكل النظام العالمي الجديد وإفرازاته في نطاق العلاقات الدولية؛ العولمة كأبرز مثال على ذلك. وأيضاً عملية التحول في مستوى محاور الاهتمام،

وتحديداً تاريخ بروز مسألة حوار الحضارات كقضية أساسية غطت على المحور السياسي والاقتصادي الذي ظل هو العامل التقليدي الغالب ذي المرتبة الأولى. فبروز العامل الاجتماعي والثقافي، لا يمثل بروزاً أوّلياً جديداً، بل بروزاً متجدِّداً ليس إلاّ. مع أن د. نادية استدركت فيما بعد، القول بأن هذا العامل الجديد ليس مفصولاً نهائياً عن التأثير الاقتصادي والسياسي. هذه المواكبة لسيناريوهات تشكل فواعل الظاهرة (العلاقات ـ دولية) كان الهدف منه تشخيص الإطار الذي يوضع فيه محور حوار الحضارات، كفاعل جديد، في خطاب العلاقات الدولية الراهنة. فهو بالنتيجة محور أتى كرد فعل على أطروحة نهاية التاريخ، باعتبارها تكريساً للنموذج الواحد، وللهيمنة، وإن لم نقل الانتصار الحتمي للنموذج الغربي والأمريكي تحديداً. وكرد فعل أيضاً، على أطروحة صدام الحضارات الداعمة لأهمية الخيار الغربي وجدوائيته، مع الحذر الشديد، من أن الانتصار ليس حتمية أيديولوجية وتاريخية كما نلمس ذلك واضحاً من «فوكوياما»؛ بل حتمية صراعية تتطلب يقظة العالم (الحر) وتدابير وقائية لكبح جماح المنافس الحضاري الآخر، بما يؤسس لظاهرة ما يمكن نعته بفوبيا ـ الآخر الحضاري!.

لقد تعرضت الباحثة إلى مختلف اتجاهات الرأي في العلاقات الدولية. فلا نكاد نختلف معها في طبيعة الوصف لمسلسل تشكل الفواعل الرئيسية في النظام الدولي. ففي النتيجة، نجدنا أمام تحول جذري، فاق المنسوب التقليدي للعلاقات بين الخارجي والداخلي، بحيث أصبح الفاعل الخارجي بفعل ثورة تقنية الاتصالات والمعلومات خطير للغاية. إذْ أصبحت المسألة أكبر من كونها انتصاراً حتمياً للنموذج الغربي، بل انتهى إلى سلب إرادة المقاومة والإيمان بعدم القدرة وجدوائية الممانعة.

كما دشّن ذلك غورباتشوف في مشروع البريسترويكا. ممهّداً إلى حتمية الاندماج والانضمام أو الالتحاق بالنموذج الغربي بوصفه النموذج الكوني والحتمي. وذلك باعتبار أن النموذج الغربي والمشروع الأمريكي؛ انتصار تاريخي. وإن حالة الاستفراد هي بمثابة انقلاب أبيض على الثنائية القطبية ـ العارضة ـ تم التنازل عنها من دون اللجوء إلى الحرب. تقول د. نادية: «ولهذا فإن على ضوء هذين الاعتبارين يمكن القول، بأن هناك إرادة واعية وراء تحويل عملية العولمة إلى منظومة مقننة ومؤسسة. ذلك من جانب الغرب الذي يقود عملية العولمة والذي انتصر في الحرب الباردة بلا حرب واحتكر عناصر القوة الجديدة العالمية».

وهذا معناه:

1 ـ أن العولمة «عملية» تقاد من طرف الغرب الأمر الذي يتفرع عنه معنيان:

أ ـ أن العولمة «عملية»، وهي أشبه ما تكون بمهمة أو صنعة عمرانية.

ب ـ أن الغرب يقود «عملية» العولمة؟ أي قيادة تغالبية.

2 ـ أن الغرب انتصر في الحرب الباردة بلا حرب.

وفي هذا المقام تحديداً نواجه نموذجاً لرؤية مثقلة بالعمومية؛ ولمَ لا، بشيء من المغالطة أيضاً. وهذه الأخيرة ـ المغالطة ـ لها أصل في الانبناء المفهومي لحوار الحضارات والعولمة. وأيضاً للمنظور النسبي الذي يجعل لعبة الفواعل في النظام الدولي لا تمثل كتلة متجانسة ومتناغمة على نحو أكثر وثوقية واندماجاً.

العولمة مسار وتطور و(Process) تاريخي، هناك (لعبة) خافية يمثلها بارونات وول ستريت ونيويورك وغيرهم من احتكاريي (اللعبة) الاقتصادية في التجارة الدولية. هؤلاء طبعاً لم يصنعوا العولمة أو ينتجوها، بقدر ما هم ينحدرون بمسارها إلى مزيد من الاحتكار، ليبقى الإنتاج محتكراً والاستهلاك معولماً. وما عولمة الثقافة الأمريكية سوى ضربٍ من عولمة النموذج الاستهلاكي ليعود في النتيجة إلى خدمة الاحتكار. احتكار العولمة يبدأ من احتكار الفواعل المطورة لأداء العولمة وللقوة التي ينهض عليها مسار العولمة؛ أعني المال، الإنتاج، الإعلام، والمعلومات. فالذي قد يصل إلى كل بيوت العالم، هو نمط الاستهلاك و الدعاية والمعلومات التي تحرض على الاتجاه صوب النموذج الاستهلاكي المعروض. ولئن كان ذلك يصل إلى قلب كل بيت في العالم، فإن معلومات الإنتاج لا يمكن انتزاعها حتى بتقنية التجسس العالية، الأمر الذي يجعل العولمة بهذه الكيفية، ظاهرة احتكارية، أي حدث مسلوب من بعد العالمية. عالمية الاستهلاك لا عالمية الإنتاج! وهذا ما يعني أن بؤرة العولمة اقتصادي وإن تمظهر اجتماعياً وثقافياً. علماً أن الإنتاج الرأسمالي يسعى إلى خلق أنماط وقيم اجتماعية وثقافية تستجيب لعملية الإنتاج. ومن الناحية الأخرى يتراءى لنا أن الغرب ليس قائداً للعولمة بهذه الصورة من العمومية. فلا يستقيم القول عن الغرب إلاّ إذا حددنا أصنافه واتجاهاته وتياراته ومواقعه. ولنبقَ في الإطار السياسي والاستراتيجي، حتى نميز بين الغرب الأمريكي والغرب الأوروبي. والعولمة اليوم، هي خطر يتهدد أوروبا ذاتها من الاكتساح الثقافي والاقتصادي الأمريكي. فالعولمة تقاد اليوم أمريكياً. لا، بل إذا توخينا الدقة، نقول، بأن القيادة تنطلق من أمريكا

وليست كل أمريكا. إذا كان بارونات المال والإنتاج استطاعوا أن يحولوا الولايات المتحدة الأمريكية إلى نموذج مصغر عن العولمة، فإن التوجه إلى ما وراء أمريكا، يبقى هو أيضاً خياراً من داخل أمريكا.

إن القول بانتصار الغرب في الحرب الباردة بلا حرب، يحتوي تناقضاً كبيراً. فطالما هناك حرب، فلا اعتبار إن كانت باردة أم حامية. طالما أنها حرب استنزفت العالم بأجمعه، سياسياً واقتصادياً وثقافياً.. بل ما دام أن حروباً بكاملها كانت تنشب بالوكالة عن هذه الحرب الباردة، وتجد فيها التنفيس والتعويض. لقد كان انتصاراً بحرب قاسية غيرت ملامح العالم، وتركت معوقين وضحايا ومفقودين.. ولعلّ إحدى آثار هذه الحروب، دول أو مؤسسات محاصرة بوضعها وضحية التحالفات القديمة، وأخرى مفقودة تماماً وتكاد تنسى؛ «القدس» والأمم المتحدة والجامعة العربية وعدم الانحياز وأفغانستان.. وأخرى معوقة، في شكل نُظم فاقدة لملامحها وبعض أعضائها. حيث تطالعنا نظم عرفت كيف تزاوج بين الديمقراطية والاستبداد.. بين التنمية وتقويض حقوق الإنسان.. بين الفقر والديمقراطية. ونظم تتأرجح بين الشرق والغرب. تغازلها رغبة التسليع وتستهويها نوستالجيا الأنساق النقيضة المغلقة أو الكليانية. وحالات العرج وفقدان البصر وحاسة الذوق في المنظومة السياسية المتحدرة من شجرة نسب العهد القديم، أصبحت ظاهرة تضارع أهوال الإيدز ومخاطر البيئة!.

ولعل ذلك ما يميز بين أسطورة نهاية التاريخ ومفهوم الصدام الحضاري. الأُطروحة الثانية واقعية إلى حدّ وضحت بأن الانتصار هو رهين تدبير الصراع. فالمسار الرأسمالي هو مسار صراعي عنفي وليس مساراً تاريخياً حتمياً.

ترى د. نادية، بأن مناط التحدي الذي يواجه الأمة الإسلامية، هو التحدي العقدي ـ الثقافي والحضاري! وفي واحدة من تلك النصوص التي تعلل فيها الغايات الرئيسية للهجمة الغربية في العصر الحديث، تقول: «لم تكن الغاية النهائية للهجمة الغربية في العصر الحديث، منذ بدايتها وفي تطورها متحالفة مع الصهيونية، لم تكن هذه الغاية النهاية تتمثل في السيطرة على الأرض والثروة فقط، ولكن ـ أيضاً ـ إسقاط النموذج واستبداله». فعملية اكتساح الأُرض وامتلاك الثروة لم تكن الهدف النهائي؛ بل إن عملية إحكام السيطرة توسلت بأدوات ثقافية وحضارية ـ كالاستشراق والتبشير والمدارس الأجنبية ـ طبعاً، هذا لا يعني أن د. نادية تعلق الأزمة بصورة نهائية على شمّاعة التحدي الخارجي، بل لقد أشارت إلى أن ذلك تزامن مع تدهور في الأوضاع الداخلية.

لكن هذا الضعف والتدهور ما كان ليدوم لولا صدمة الاستعمار والحداثة القسرية.. كان ولابد أن تنهض عملية إصلاح من الداخل.. «حقيقة كانت أوضاع القوى والعقل لدى المسلمين قد وصلت حالة من التردي مكنت الآخر من عالم المسلمين، ولكن كانت الحاجة للإصلاح والتحديث والتنوير لابد وأن تنبع أساساً من داخل النموذج لتجديده وليس لاستبداله بنموذج آخر يسعى إلى الهيمنة والسيطرة باستبعاد وإقصاء وتشويه بل وتصفية النماذج الأخرى بكل وسائل القسر والإكراه التي تنبثق عن القوة المادية».

وعلى ما تحمل هذه العناوين من رأي له منسوبه من الوجاهة؛ إلاّ أننا نعتقد أن حيثيات الصراع ترفض هذا النوع من التخريج المثالي، الذي يرتكز على المنطق «اللّوي» لا على البرهان «الإنّي». وهنا تبرز أهمية التمييز بين الثقافي والحضاري. فهذه الأخيرة ترمز إلى القوة وما تعنيه من اكتساح وتدمير.. إن وجود العالم الإسلامي بين كماشة التخلف الداخلي والانبعاث الحضاري الخارجي، لم يكن يسمح نهائياً بأن يتم التصحيح من الداخل. فالأمر في كلتا الحالتين يقوم على (الغلبة). فما تصفه د. نادية بأنه تدهور وتردي أوضاع القوى والعقل لدى المسلمين، هو عنوان كلّي يحيل على أن مصاديق هذا التردي ناتجة عن استفحال أمر الغلبة والعنف في الداخل. فمن جهة تزامن ذلك مع بلوغ طبائع الاستبداد ـ كما وصفها الكواكبي وكان شاهداً على قرن الانحطاط السياسي ـ ذروتها، وتحديداً في زمن الهيمنة التركية. هذه الأخيرة التي نحت منحى هجومياً أيضاً؛ فكانت هزيمتها العسكرية إيذاناً ببدء هجوم الآخر واكتساحاته. كان الصراع على أشدّه؛ فَلِم الإصرار على السؤال (اللّوي) طالما أن السؤال (الإنّي) يرى في الصراع، وتحديداً في تلك الحقبة، أمراً طبيعياً وحتمياً. إن الحرب الحضارية أو الثقافية التي خاضها الغرب ضد الشرق عموماً وضد العالم العربي والإسلامي على وجه الخصوص، لم تكن كما تراءى للباحثة، فهي نهاية مشوار هذا الصراع؛ أو كما تقول: «فلقد أضحت ساحة الثقافة والحضارة آخر ساحات الهجوم (علينا) وآخر خطوط دفاعنا كما أضحت الأداة الثقافية ـ الحضارية في تناغم شديد واندماج واضح مع الأدوات الاقتصادية والسياسية وذلك في غمار عمليات (العولمة)».

ولا شك في ما تحمله هذه العبارة من وصف لهذا التحول في أداء المواجهة. وهو تحول في تقديرنا كمّي وليس نوعياً. لأن المواجهة الثقافية بدأت بمعية الهجمة الاستعمارية. وإذا تبين أن العولمة أكسبت هذا الجانب قدرة أوسع على الانتشار، فهذا لايعني أن الأمر يتعلق بتبدل في الاختيارات. ولعلّ العولمة قد ترافقت مع مستوى آخر من

الهجوم الثقافي. ففي البدء كانت المؤسسات التبشيرية والثقافية لا تزال تشكل خلفية قوية للبلاد الغربية. لكن الوضع تغير في زمن العولمة، حيث أصبحت الثقافة الموجهة إعلامياً أكثر تسليعاً من السابق، وهي تعبر عن نهاية التدفق البضاعي وعن ذروة تشكل نموذج الـ Homo-economicus. إنها ثقافة النموذج أو standard. ثقافة الاستهلاك؛ ثقافة بضاعية رأسمالية بامتياز! فالحرب الثقافية اليوم في ظل العولمة هي تهديد لكل أشكال الثقافات بما في ذلك الثقافة الغربية ذاتها. فالثقافة المعولمة ليست خطراً على الثقافة العربية والإسلامية أو المسيحية فحسب، بل هي خطر على الإنسان بكل أبعاده؛ إنها خطر وجودي! وهذا تحديداً ما يجعلنا نختلف مع د. نادية حينما تقول: «بعبارة أخرى، فإن المرحلة الراهنة من تطور النظام العالمي، هي المرحلة التي يخوض فيها (الغرب) المعركة في مواجهة (الباقي) لاستكمال تنميط العالم ليس اقتصادياً فقط على النمط الرأسمالي أو سياسياً فقط على نمط الديمقراطية البرلمانية ولكن أيضاً في إطار منظومة القيم الثقافية ـ الحضارية الغربية».

فقد يكون صحيحاً أن التغيرات التي تستهدف المعطى القيمي والثقافي وسيلة لإحكام السيطرة اقتصادياً وسياسياً. لكن ما يلاحظ الآن، أن التدفق البضاعي الرأسمالي، لا يهتم بالنموذج الثقافي بقدر ما يهتم بالنموذج الاستهلاكي. فهذا الأخير ممكن أن يتجسد في كافة القوالب. ورأس المال المتنقل والراحل، قادر على التكيف مع كافة المعطيات الثقافية وخلق نماذج بضاعية من داخلها. فالمهم هو الربح وثقافة الاستهلاك. إنّ العولمة تتيح هذا النمط من التعايش الذي يفرغ كل أشكال وأنماط الثقافات من محتواها القيمي الذي من شأنه أن يخلق ممانعة ضد التدفق البضاعي. فالرأسمالية المعولمة لا تمانع في أن تنتج (سجاد) الصلاة وإبريق القهوة العربي، وتحتكر السوق العربية والإسلامية، وتقيم أرقى أنواع الدعاية لهذه الأشكال البضاعية من دون حرج. ومن هنا لا أهمية بالنسبة للغرب المعولم في أن يمتد تيار الدّمقرطة إلى ما وراء الضفة الشمالية للمتوسطي. المهم هنا دائماً، هو المصلحة، والربح، واتساع حركة السوق والإنتاج.

لقد قدمت د. نادية نقداً ملفتاً للنظر لمفهوم صدام الحضارات عند هينتنغتون، متعرضة لكل أشكال الاعتراض الممكن على هذا المفهوم. فقد رأت في هذا الأخير تحولاً جوهرياً في منظور العلاقات الدولية، من حيث ظلت ترى إليه من الحيثية المادية ـ العلمانية، في حين أن نظر هينتنغتون (للعامل الحضاري) كمحرك للحضارات «يعتبر تعبيراً جوهرياً في المنطلقات النظرية. وهو الأمر الذي يقتضي التوقف عنده

والتساؤل عن مبررات هذا المنحى».

ومع القول، بأن هذا التحول، هو بلا شك تحول جذري في المنظور التقليدي للعلاقات الدولية، إلاّ أنه لم يقطع مع المنظور المادي السياسي ـ الاقتصادي. ذلك لأن هينتنغتون لم يكن يتحدث عن بديل حضاري بمعنى إعادة تأثيث البُنى الثقافية أو التبشير بنموذج ثقافي معين. بل كان همه هو كيفية مراقبة التهديد الخارجي، بما يحفظ للولايات المتحدة الأمريكية والغرب مستواه من التفوق الحضاري بالمعنى السياسي والاقتصادي والعسكري. فهينتنغتون ليس مبشراً أنجيلياً، بل هو خبير شؤون استراتيجية. وينظر إلى التحديات الخارجية من منظور استراتيجي بحت. ولعلنا هنا قد وقعنا في مغالطة أمريكية تتجلى في ذلك الخلط الذي أشرنا إليه آنفاً بين الثقافة والحضارة. فهينتنغتون يتحدث عن الحضارة بوصفها هذا الكل المادي الذي تمثله الإنجازات الاقتصادية والعسكرية والصناعية الغربية، وليس عن الثقافة كمعطى روحي فحسب. فحينما يتحدث عن صدام حضارات، إنما يتحدث عن صدام مصالح وإنتاج وعسكر..

وتماماً كما أشارت د. نادية، ثمة وضوح في أطروحة هينتنغتون، عبرت عنها من خلال سؤالها: «ولهذا يتحدد السؤال: لماذا يسميها الآن هينتنغتون بمسماها الحقيقي الذي يصدق عليها من قبل؟».

والواقع، هو أن هينتنغتون، استند إلى معطيات كثيرة، وعلى أقوال وتصريحات مختلفة، بنى عليها منظوره في صدام الحضارات، كاستناده إلى مقولة لأكبر أحمد ولبرنارد لويس. فترى نادية بأن «القراءة على هذا النحو لهذا الجزء من تحليل هينتنغتون قد يدفعنا إلى عدم الهجوم على مقولته في الصدام بين الإسلام والغرب».

وجدير بالذكر هنا، أن هينتنغتون، ربما كان قد تلقف مفهوم صراع أو صدام الحضارات من د. مهدي المنجرة المغربي، الذي سبق وأن طرح الموضوع، وكتب وصرح في دوريات دولية حول هذا الموضوع، وحيث كان قد أصدر أوّل كتاب له مترجم إلى العربية عشية حرب الخليج الثانية تحت عنوان: «الحرب الحضارية الأولى». فليس بعيداً أن يكون هينتنغتون تشكلت رؤيته عن هذا الموضوع من خلال ما هو مطروح. ولئن كان هينتنغتون وجد في الإعلام الأمريكي الدعاية المناسبة لاتساع صيت أطروحته حول الصدام، فإن ما طرح قبله، وتحديداً ما طرح في العالم الثالث أحرز من السبق ومن قوة التحليل ما لو وجد له مستنداً إعلامياً، لما كان لأسطورة هينتنغتون أن تفاجئ العالم. من

هنا لا نرى في ما قدمه دهشة أو غرابة أو جدّة بالنسبة إلينا نحن المنتمين إلى العالم العربي والإسلامي وعموم العالم الثالث.

لقد حاولت د. نادية بعد ذلك أن تقدم مشروع حلول أو آليات تتقاطع مع مقترحات سابقة لكل من المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الايسيسكو).. وهي أشبه ما تكون بتوصيات. ولا شك أن ثمة مراكمة لافتة في ورقة الباحثة، وتساؤلات ظلت معلقة حتى إشعار آخر، لكنها جديرة بالاهتمام ومزيد من البحث والمعالجة. أو كما عبر د. محمد م. الأرناؤوط معقباً: «وإذا كان ليس من السهل تلخيص أهم ما جاء في الورقة على هذا النحو، فإن الورقة باتساعها وتناولها لكثير من القضايا تفتح المجال لإثارة بعض الملاحظات». وبالرجوع إلى تعقيب د. أ رناؤوط نقف على جملة من التساؤلات والملاحظات الإضافية.

فقد لاحظ أرناؤوط، أن الباحثة تتحفظ من مفهوم حوار الحضارات، باعتباره مبادرة غربية في الأساس. وتفضل لذلك مفهوم (التعارف الحضاري). ذلك لأن حواراً متوازناً لا يمكن أن يقوم بين كيانين متفاوتين على المستوى الاقتصادي والسياسي. لكن أرناؤوط يتساءل: «أليس هذا الخلل نفسه يشمل بدوره (التعارف الحضاري) وما هي مصلحة الطرف الآخر، أن يقبل على هذا الخيار الذي يريد منه أصحابه أن يؤدّي إلى «مشاركة الفكر الإسلامي في عملية التجديد الحضاري العالمية»».

إلاّ أن ما يلفت النظر في هذا التعقيب، هو إشارة المعقب إلى الاستخدام المتعدد لمفهوم الحوار في الورقة المذكورة. فتارة تستخدم حورا الحضارات، وتارة أخرى تستخدم حوار الثقافات و«هو الذي يبدو أقرب إلى الواقع/الممكن. فالحوار يفترض أن يكون بين حضارات، وإذا كنّا في السابق نمثل حضارة بالفعل، فإنه من الصعب القول أننا نمثل الآن حضارة في مواجهة أخرى إلاّ إذا كان القصد حضارة تستهلك و حضارة تنتج وتفرض نفسها».

وهذا بالفعل، يعيدنا إلى أصل الإشكال، حيث ثمة فارق حقيقي بين حوار الحضارات وحوار الثقافات. هذا الخلط بين الثقافي والحضاري له آثار سلبية على حيثيات العلاقة بين أشكال ثقافية متعددة، فما يشير إليه أرناؤوط هو بمثابة الدور المنطقي. إن حوار الثقافات ليس مجرد طرح يبدو أقرب إلى الواقع (الممكن) بل هو الواقع بالفعل. فالواقع هو فعلي ليس ممكناً. وما يجري الآن هو علاقة غير متكافئة مع حضارة

منتجة وكيانات ثقافية لها نحو من العلاقة بهذا الإنتاج. ونعود فنقول، نحن بخلاف كيانات أخرى متحضرة، نعيش على الاستهلاك، يتوقف وجودنا حضارياً على المنتج. ليس ثمة حضارة منتجة وحضارة مستهلكة. فالحضارة التي تكف عن الإنتاج أو إعادة الإنتاج، لاتمثل حضارة، بل مجرد حضور طبيعي أضعف أو أقل قوة؛ وجود ثقافي محض!. لكننا نوافق د. أرناؤوط على ملاحظته حول حوار ثقافات داخلي (إسلامي ـ إسلامي). فيقول: «وإذا كان حوار الثقافات هو الأقرب إلى الواقع الممكن فالمطلوب أيضاً حوار ثقافات بين المسلمين أنفسهم قبل أن يقوموا بالحوار مع الآخرين، فمن الصعب القول أنه لدينا ثقافة واحدة من جنوب شرق آسيا إلى شمال أفريقيا، حيث يتراوح الأمر من ثقافة لا تمانع بوصول المرأة إلى أعلى منصب سياسي (رئيس الحكومة) إلى ثقافة لا تسمح للمرأة بالحصول على رخصة لقيادة السيارة. ومن هنا فإن النماذج المختلفة للثقافات في عالم الإسلام، وخاصة فيما يتعلق بالمرأة، توفر للإعلام الغربي ما يناسبه لتقديم صور نمطية سلبية على الإسلام (نموذج أفغانستان مثلاً)».

هذا النص هو بالفعل كاشف عن الأساس المتعين إقامته للنهوض بحوار ثقافات جادة على خلفية تحاور ثقافي داخلي بين المسلمين أنفسهم، وربما كنموذج له هذا الملتقى الذي يؤطره مركز الدراسات الإيرانية ـ العربية، الأمر الذي قد يتيح قيام تكتل اقتصادي وسياسي وعسكري عربي ـ إسلامي قد يكون مفتاحاً حقيقياً لحوار ثقافي مع الآخر. فمثل هذا الأساس يجعل الحوار يستند إلى القوة ويراهن على القوة. ومن دون القوة واستمرار الاختلالات البنيوية الداخلية والصراع الداخلي، فإن الحوار لن تقوم له قائمة.

ومعنى ذلك، أن أمة ما لاتملك مفاتيح الحوار الداخلي، كيف تتمكن من إجراء حوار مع الآخر. وحتى لو تحدثنا عن تعارف ثقافي، فالأمة التي لا تعرف نفسها ولا تزال تمارس التجهيل والنسيان في حقّ أبنائها وتتنكر لبعضها البعض، ولتاريخها وجغرافيتها، هي بلا شك أعجز عن أن تقيم تعارفاً بينها وبين الآخر.

وبلاشك، فإن عنوان الأمة الإسلامية، غير كافي، طالما أن الحوار الإسلامي ـ الإسلامي يفرضه التنوع الثقافي للمجال الإسلامي. مما يقتضي تعارفاً وحواراً ثقافياً داخلياً. حوار إسلامي ـ إسلامي، وأيضاً حوار إسلامي ـ مسيحي.. باعتبار الأمة الإسلامية تتسع لوجودات ثقافية أخرى وأقليات متنوعة ومختلفة ومتعايشة. إن ثمة بلاشك فرصة أمام العالم العربي والإسلامي في أن يقدم للعالم نموذجاً حوارياً، هو أن يقيم نموذجاً داخلياً مصغراً عن حوار الثقافات، يزيد في دعمه وتعزيزه وإنجاحه.

■■ حوار الثقافات وإشكالية الخيار

يسعى د. وجيه كوثراني من خلال ورقته التي كانت بعنوان «حول إشكالية الخيار بين حوار الثقافات أم صراعها؟» إلى الإمساك بالعصى من الوسط. لانعني أنها طريقة في صنع المفارقة، بل نقصد بذلك تناول الموضوع كإشكالية تتصل بقدر ما بالآخر المستقوي وبقدر ما هي أيضاً تتصل بالأنا المسترخية. وهذا معناه أن د. وجيه كوثراني سعى بخطى واعية في سبيل النقد المزدوج، وليس غريباً أن تكون المقاربة الكوثرانية تستند بكامل ثقلها على الرؤية التاريخية. ففضلاً عن أن ذلك هو مجال اشتغاله، فإن إشكالية الحوار بين الثقافات تجد مكانتها في البؤرة التاريخية، طالما هو حوار إشكالي مركب ومنفتح على تخارجات الزمن الثلاثة، الماضي، الحاضر، المستقبل. لقد استند الباحث بشكل كبير على مقررات الرؤية التاريخية (للأنال) مع أحد أهم نشطائها فريناند بروديل. ومن هنا نفهم كيف ينظر الباحث إلى مسار التحولات التاريخية بوصفها تحولات مركبة لا تحولات إرادوية. فهي بمعنى آخر تحولات تجري ضمن قوانين صارمة وتتجسد فيها بنى متماسكة. وهذا هو جوهر المنظور التاريخي البنياني لمدرسة الأنال وتحديداً، فرناند بروديل، حيث الفعل التاريخي، هو فعل حتمي وبنيوي. نقرأ في ورقة د. وجيه مقطعاً على ذات المنحى: «فالمسألة ليست مجرد خيار إرادوي لفرد أو أفراد يقررون كيف يجري فعل الثقافات أو الحضارات [...] إن سير الوقائع وخاصة على مستوى العقليات والذهنيات والأفكار، هو أمر أكثر تعقيداً وتركيباً لدرجة يصعب (حتى لا أقول يستحيل) على الباحث في التجارب التاريخية الكبرى أن يفرد العناصر، بين سلم وحرب بين حوار وصراع، بين حتميات وممكنات».

يستخلص الباحث من هذا المنظور البنيوي للتاريخ كما هو عند بروديل، مفهوم تداخل الحضارات والثقافات ضمن المجال الجغرافي المؤطر لها ـ وهنا بروديل يتحدث عن حوض المتوسط ـ معتبراً الحسّ الديني (جهاد إسلامي) أو (صليبية غربية) كمتغير في مستوى الحضارات لصالح تغير يتم عادة ببطء شديد.

ومن هنا جدير بالإشارة، وهذا ما لم يشر إليه الباحث من أن للحروب أنّى كان مصدرها، ديني أم اقتصادي أم إثني.. خارجي أم داخلي، هي إحدى أسباب زوال الحضارات واختلالها.

إن لموضوع دور (الحسّ الديني) في الحضارة أو الصراع، أهمية استثنائية، وإن لم

تقف عندها الورقة الوقوف الكافي، مع أنها تمثل جانباً رئيسياً في هذا التحول الجدلي ما بين صعود الغرب كقوة رأسمالية وتردي الكيان الإسلامي وانهيار الإمبراطورية العثمانية الإسلامية. وكان الباحث قد أشار إلى هذه الأهمية، محيلاً على ماكس ويبر؛ «وكما نلاحظ لدى ماكس فيبر في إدراكه لدور الحس الديني في بروز التحولات الاقتصادية». فما تثيره الورقة من تساؤلات بهذا الخصوص، ينظر إلى المسارين، مسار الأنا والآخر، نظرة مزدوجة. فلإن كان الحس الديني كمتغير ساهم في تطور المشروع الرأسمالي، فإن الحس الديني نفسه بالنسبة للعالم الإسلامي بوقوعه في فقه السلطة، أدى إلى عدم نشوء هذه الرؤية التاريخية والواعية بالتحولات التي تجري حوله في العالم. وهنا وكأن الباحث يعود بنا إلى تقريرات وظيفية واختزالية أيضاً. وإنْ لم تشأ الورقة الوقوف بما يكفي لإيضاح كيفية فعل (الحس الديني) سلبياً أو إيجابياً في البنى الاجتماعية أو كيف يؤثر بالمستوى ذاته في مسارات التحولات التاريخية، فإن ذلك راجع إلى غموض التقريرات الوظيفية الوصفية الفيبرية ذاتها، حيث راهنت على الفهم La Comprehension - بعيداً عن التعليل.

فإذا كان ويبر يرى في (الحس الديني) أو ما ينعته بالأصول الروحية للعمل أو الروح العملية الكالفانية ما عزز من تطور الإنتاج والمراكمة، فإن هذا التمركز الكبير حول البعد الرأسمالي وأصوله الكالفانية يعد في نظر بروديل نحو من المبالغة سقط فيها ماكس ويبر. وهذا - وإن كان فيبر يأخذه كمسلمة - لايزال موضوعاً إشكالياً؛ لا أقل في نظرنا نحن الذين نمثل بالنسبة إليه (الآخر)! لكن أيّاً كان التقريب المزدوج، فإن ما تخلص إليه ورقة الباحث، أن ما حصل فعلاً، هو أن المشروع الحضاري الرأسمالي، كان «في كل الأحوال والمراحل يعبر، صراحة أو ضمناً، تشجيعاً أو إعاقة، عن مصالح القوى والدول الرأسمالية - الصناعية المهيمنة على العالم. فكان منطق السوق والتسويق والتنافس على الأسواق يبتلع مجالات (التثاقف) وأقنية التفاعل الثقافي، وكلّ خير وجمال ونفع في مشروع الحضارة الغربية العالمية، حيث كان لا يتوظف في عملية الاغتناء الثقافي والتلاقح الحضاري، بل في ثقافة الاستهلاك والسيطرة ومعاييرها الذوقية والقيمية الأحادية الجانب».

ما هو جدير بالتوقف عنده في ورقة د. وجيه، هو تمييزه بين الثقافي والحضاري. وفي تقديرنا هنا يكمن مربط الفرس في ما اعترى مشكلة ما سمي بحوار الحضارات. حيث عدم التمييز مفهومياً بين الثقافي والحضاري يوشك أن يحدث، ليس تصدعاً على

مستوى المفاهيم فحسب، بل من شأنه أن يؤسس لأيديولوجيا الصدام والنهايات بامتياز. وهنا تتحفنا ورقة الباحث بنقد جذري لمقولة صدام الحضارات لصمويل هنتنغتون، من حيث أنها خلطت ما بين الثقافي والحضاري، ونظرت إلى مظاهر الممانعة والحروب الأهلية بما هي نزاعات داخلية يولدها التهميش والإحباط، باعتبارها صراعات حضارية. والواقع؛ «أن الأشكال الصراعية التي يصفها هنتنغتون بالصدامات بين الحضارات، لاتعدو أشكالاً من الممانعة الثقافية وحركات الاحتجاج والرفض والحروب الأهلية الناتجة عن عجز الحضارة الغربية في أن تصبح عالمية مستوعبة لتنوع العالم، وذلك بسبب تطابقها مع مشروعها الرأسمالي..».

ولم يكن ما يصفه هينتنغتون بصدام الحضارات في تقدير د. وجيه سوى انبعاث للثقافات «الفرعية لحضارات قديمة كالحضارة الإسلامية ـ على سبيل المثال ـ هو صيغة من صيغ يقظة المغلوب الذي يلجأ إلى الذاكرة الجماعية الثقافية للاحتماء والاحتجاج والرفض، وأن الثقافة المقاومة أو المصادمة اليوم، والتي تصدر عن مخزون من الذاكرة الجماعية والمقدّس الديني، ليسَ (حضارة) بالمفهوم الذي يعني أنساقاً فكرية وفلسفية وإبداعية وإنتاجاً للمعرفة على المستوى الإنساني والعالمي، كما كان شأن الحضارة الإسلامية سابقاً، بل إنها نمط من ثقافة فرعية لحضارة أصبحت، في حال العرب والمسلمين، تراثاً وتاريخاً ومشروع استلهام حضارة إسلامية جديدة».

إذن، هي حروب ممانعة وصراعات إحباط، تتخذ من الموروث الثقافي التاريخي عناصر القوة لبناء خطاب الانبعاث والنهوض ليس أكثر، وليست صراعات حضارية بالمعنى المبتذل الذي وقع فيه هينتنغتون. وهي رؤية تبنيناها منذ مداخلتنا على الورقة الأولى في المؤتمر ـ للدكتور أبي يعرب المرزوقي ـ من أن الحضارة هي بكل اختصار، صناعة القوة ـ القوة المادية تحديداً ـ. فالحديث عن حضارة عربية ـ إسلامية هو بالأحرى، حديث عن ثقافة أو عن حضارة تاريخية. يعبر عن ذلك أيضاً د. وجيه: «إن العرب والمسلمين اليوم، لاينتجون وسائل الحضارة الإنسانية الحديثة ولاعلومها ولافلسفتها. وأما العودة إلى معالم الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها فهي عودة إلى التاريخ واسترجاعاً لذاكرة أو دراسة لمرحلة. وفي الحالتين، لا تملك (الحضارة الإسلامية) بما هي تراث، دينامية التصادم مع الحضارة الغربية الحديثة. إن الشعوب الإسلامية تبحث عن مشروع حضاري جديد لا يمكن للإسلام إلاّ أن يكون في قلبه، ولا يمكن للمعطيات الحضارية العالمية إلاّ أن تكون مادة اقتباس وتوليف وهضم له». وبالجملة، فإن ما يستعرضه

هينتنغتون صوراً للصراع الحضاري، لا صلة لها بأصل مفهوم (الحضارات)، بقدر ما هي انعكاس لأزمة نظام عالمي. وكان بالأحرى، بدل أن نسميها (صراع حضارات) على طريقة هينتنغتون، أن نسميها «فوضى الأمم» على حدّ تعبير بيار لولوش Pierre Lellouche.

إلاّ أن ضرورات النقد المزدوج، تجعلنا نفتح الأعين تجاه ما يجري بشكل آخر وبمنطق مختلف تماماً على صعيد تداخل الثقافات و(انسياب الأفكار) بين الكيانات الثقافية. فالباحث هنا يميز بين مستويين من التفاعل. الأول تمثله الحروب كأدوات للسيطرة، إذ ما يجري اليوم ما هو إلاّ تنويع آخر على ما جرى في التاريخ، بحيث تمثل آليات الاحتكار وتدفق الإعلاميات والإعلام شكلاً من العنف الجديد الموصول بذاكرة الهيمنة والتسلط الإمبراطوري القديم. أما المستوى الثاني، فهو ما يتعلق (بانسياب الأفكار)، الذي يتم ضمن قنوات مختلفة، عادة ما تجري بصورة هادئة وبطيئة ولا مرئية تشق طريقها كالمياه المتحدّرة من مرتفعات. ولكن رغم ذلك كان لها نحو من التأثير العميق على البنيات الثقافية والعقلية والنفسية؛ بل وإليها تعزى كافة التحولات الكبرى والتداخلات الوثيقة، كتلك التي تحدث عنها فرناند بروديل بخصوص ثلاثية الحضارات الكبرى للمتوسطي. ولعل النظر إلى ما جرى ويجري من الناحية الماكروية في المستوى الأول، لا من الناحية الميكراوية ـالمستوى الثاني- يؤدي إلى تشكل مواقف أيديولوجية موسومة بالنزعة المأساوية، مثلما انتهى الأمر بأرلوند توينبي في نظريته (التردي الرتيب للتاريخ). وهكذا نستطيع الخروج بانطباع آخر عن مفهوم الصدام أو النهايات؛ وهو أنها مقولات مشحونة برؤية ظاهرية ووصفية وفي كل الحالات مختلة مفهومياً. فخطاب الصدام كخطاب النهايات، هو بالتالي قراءة سيئة للأحداث والتحولات التاريخية، تستبعد الممكن وتقصي (مكر التاريخ) الهيغلية. لكننا بلا شك نرى في ما يجري اليوم محاولة لدق آخر إسفين في نعش المسالك السلمية لانسياب الأفكار بطرق سلمية تخلو من عنف الهيمنة.

وهنا فقط، تبرز أهمية الحديث عن ممانعة لا عن حوار. فالحوار هو دعوة إنسانية طيبة إذا لم تدعم بممانعة صلبة لن تفيد شيئاً. بل إن العولمة نفسها هي التعبير الخالص عن هذا النزوع الهيمني والاقصائي لتحويل العالم إلى اللّون الواحد الممل. فالمشكلة تكمن إذن في انسداد قنوات التواصل السلمية. أو يعبر عنه الباحث بقوله «أما اليوم، فإن المعضلة الصعبة التي تحتاج إلى تفكيك وحلّ، تكمن في انعدام المجاري والمسالك السلمية، أو

على الأقل في انحسارها أمام التدفق الهائل للمعلومات والمعارف من جهة واحدة».

إن الدعوة التي ختم بها د. وجيه مقاربته، تفترض إحداث رؤية جديدة، بقدر ما تغوص في البحث، فهي تعمل على تخليص البحث في الإنسانيات من أهداف الدراسات الاستراتيجية ذات النزعة الهيمنية. إنها دعوة إلى إعادة إحياء دور المثقف والمراهنة على مشروعه، ضمن هذه القنوات السلمية التي تهدف إلى تغيير النفوس، لاتغيير العالم. وذلك بالتحول من نموذج الباحث ـ الخبير إلى نموذج الباحث ـ المثقف.

لانستطيع الحديث هنا عن نهاية مأساوية لهذا المقترب الكوثراني، حيث يتمسرح الحنين السقراطي مجدداً، قاطعاً مع اللحظة الماركسية باعتبارها لبّ الحداثة الرأسمالية. فمهمة الفيلسوف السقراطي أن يغير النفس أولاً. وإن كانت مهمته عند ماركس تكمن أساساً في التغيير؛ تغيير العالم. والحال، أن تغيير العالم يبدأ من تغيير النفوس وتبديد الأوهام باكتساب الرؤية الموضوعية للأشياء وتصعيد خيار الممانعة الإيجابية، كشرط موضوعي، ولا أقول كعلة تامة، لتغيير العالم. فالمطلوب بخلاف ما يقررهُ الباحث هو تغيير النفس لتغيير العالم، لا شرخٌ بين المسؤوليتين.

■■ الدينامية الإقليمية ومستقبل حوار الحضارات

تنقلنا ورقة د. محمد السعيد إدريس التي جاءت بعنوان «النظام العالمي الجديد.. تحديات أمام حوار الحضارات» إلى مستوى آخر من التقريب السياسي في نطاق العلاقات الدولية. ولئن كانت المعالجة السابقة لنادية محمود مصطفى، تعانق ـ بين الفنية والأخرى ـ أفق الممكن من الحوار على أساس التعارف وتفعيل المؤسسات الثقافية والإسلامية إقليمياً ودولياً، في سبيل إنضاج صيغة للتعارف المتكافئ، فإن ورقة د. محمد السعيد إدريس التي تشاركها مجال الاشتغال، فضلت تقريباً وصفياً أكثر؛ سعى إلى إيضاح إكراهات المنتظم الدولي ضمن جدلية النظام الدولي والنظم الإقليمية. مركزاً على عامل التبعية، باعتباره الأصل في هذه العلاقة. وإن كان الأصل في تمايز النظم الإقليمية (التمايز والانقطاع). وهذا التأثير الذي تخضع له هذه النظم الفرعية، هو تأثير نسبي بحسب الأهمية الجيو ـ ستراتيجية للنظام الإقليمي. مع إمكانية في أن يكون لهذا النظام الفرعي نحو من التأثير أو شبه الاستقلال بإزاء النظام العالمي. أي أن العلاقة بين النظام العالمي والنظم الإقليمية يتميز بكثير من النسبية والاختلاف، بحسب التطورات التي تطرأ على النظام العالمي وبحسب مستوى مركزية وموقعية النظم الإقليمية. وفي ضوء هذا

التمهيد العام، حاول الباحث إدريس التوقف عند خصائص النظام العالمي الجديد وتأثيرها على النظم الإقليمية. مستعرضاً معظم الاتجاهات بهذا الصدد. وبدا وكأن الباحث يرجح كون العالم عشية تفكك الاتحاد السوفياتي، واجه ظاهرة إعادة توزيع موارد القوة الاقتصادية والعسكرية. الأمر الذي يناقض مفهوم الاستفراد بالقطبية، أي نظام وفاق القوى. مشيراً أيضاً إلى أن العلاقة بين النظام العالمي (بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي واليابان) والنظام الإقليمي سوف تتسم بنوع من التدريج أو نوع من ترتيب الأولويات بحسب ما تمثله هذه النظم الإقليمية من تأثير على المصالح الكبرى لهذه الدول. ما يعني أن اهتماماً قد يتزايد بنظم إقليمية مثل الشرق الأوسط. في حين ستواجه الأقطار الأخرى الواقعة خارج المجال الحيوي للشمال إلى مزيد من التهميش. لقد حاول الباحث تفادي كون تأثير النظام العالمي على النظم الإقليمية، تأثيراً متشابهاً وثابتاً. فقد أوضح بصورة مشبعة حيثيات هذا التأثير والتأثر حيث أرجع ذلك التفاوت إلى خصائص هذه النظم الإقليمية ذاتها. ما يعني أن وجود قوة إقليمية ذات موقعية جيو ـ سترا تيجية كبيرة، من شأنه أن يؤثر على النظام العالمي أيضاً. ومن هنا ما يعرف بالإقليمية الجديدة التي تضم ثلاثة نظم:

1 ـ (نظم إقليمية) مسيطرة، تضم قوى التحالف الثلاثي، الشمال الأمريكي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية ونظام الاتحاد الأوروبي بقيادة ألمانيا، واليابان «كطرف ثالث يسعى ليكون قيادة إقليمية ـ آسيوية فعالة».

2 ـ (نظم إقليمية مشاركة)، تضم النظم الأوروبية الشرقية والوسطى وأيضاً بعض الدول الصناعية الجديدة، مثل دول منظمة جنوب شرق آسيا وكوريا الجنوبية و..

3 ـ (نظم غير مشاركة أو مهمشة) تمثل النظم الثالثية الأخرى..

ويتراءى للباحث أن هذه النظم التي تحتل المرتبة الأخيرة، سوف تواجه مزيداً من التهميش، وستستفحل مشاكلها وتتفجر داخلها صراعات ومزيد من الاختلالات.

ولعل تقسيماً كهذا قد تكون له أهمية إجرائية في تقريب مسألة حوار الحضارات، ضمن هذه الخرائط المختلفة التي تشكل كيانات متوزعة ومختلفة داخل النظام العالمي. فالنظر في مسألة الحوار تستلزم استيعاباً حقيقياً لهذه الأوضاع برمتها. فـ«هنا يعني أن النظم الإقليمية ليست عند مستوى واحد من القدرة على التفاعل مع النظام العالمي والتأثير فيه. وسوف ينعكس ذلك بالطبع على قدرتها على المشاركة بفعالية سياسياً

واقتصادياً وثقافياً، ومن ثم فإن هامش تفعيل حوار ثقافي وحضاري عالمياً سوف يتوقف على دور ومكانة إقليم من هذه الأقاليم التي تنتمي إليها ثلث الثقافات والحضارات في النظام العالمي». وتشير الورقة إلى ظاهرة ما يعرف بالإقليمية الجديدة التي أصبحت لاعباً رئيساً في النظام العالمي. ومع أن الولايات المتحدة الأمريكية وقفت منذ البداية ضد تشكل الإقليمية الاقتصادية باعتبار ذلك تهديداً للتجارة الدولية، إلاّ أنها سرعان ما تراجعت لتنظم كقائد لتكتل اقتصادي إقليمي مثل منطقة التجارة الحرة لأمريكا الشمالية (N.A.F.T.A). وقد كان لهذا التحول في الموقف الأمريكي أثر أدى إلى توجهات إقليمية وتشكل تكتلات اقتصادية مختلفة.

يشير الباحث إلى أن ذلك في الحقيقة لم يكن السبب الرئيسي لتكاثر التكتلات الإقليمية، بل الموقف الأمريكي هو ذاته جاء نتيجة لتطورات سياسية واقتصادية، مثل انهيار بروتن وودز وانهيار نظام الاعتماد على الدولار وبروز قوى رأسمالية جديدة والجدل الحاد الذي شهدته مفاوضات (الكَات) في جولة أورجواي. وأوضح كيف أن هذه التكتلات واجهت تحديات كبيرة، من أهمها عجزها عن استيعاب قوى اقتصادية كبرى كالهند والصين.. وأيضاً، وهذا هو المهم، أنها مثلت خطراً حقيقياً على دول الجنوب.

الورقة تعاطت مع موضوع حوار الحضارات بصورة أقلّ وضوحاً، إذْ تم التركيز على آراء واتجاهات تتصل بمسارات التحول في النظام العالمي والتحديات التي يواجهها هذا الأخير في ضوء تشكلات إقليمية مختلفة. ومع وجود جانب كبير من الأهمية لهذا العرض الذي استهدف توضيح التوزيع الإقليمي للقوى المؤثرة أو المتأثرة بالنظام العالمي، إلاّ أنه تعاطى مع مسألة الحوار وكأنه حوار بين تكتلات اقتصادية أو سياسية. وبهذا يكون الباحث قد وقع في ما نعتناه بالسؤال «الإنّي» ولم يقدم رؤية ممكنة عن قيام حوار ثقافات؛ وما هو موقع ومستقبل هذا الحوار ضمن هذه التحولات الاقتصادية والسياسية. نلاحظ غياباً أو تغييباً للعنصر الثقافي والحضاري في هذه المعالجة، فيما يعني أن الورقة استسلمت لتأثير كبير لإطارها المرجعي؛ أي، مجال العلاقات الدولية!.

■■ العودة إلى تأسيس المفاهيم

يتوقف د. عبد النبي اصطيف ملياً عند المحور الثالث من محاور المؤتمر؛ (حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة). حاول قدر وسعه تفكيك المحور إلى وحدات مفهومية في

عملية امتلاك وجوهها ومعانيها الأخرى. فقد تراءى لديه المحور، وكأنه جملة تناقضية، تتجاوزُ داخله مفردات إشكالية. من هنا التوقف المشروع لتحديد المفاهيم وإعادة تأسيسها بالصورة الموضوعية الممكنة لها. وفي تقديري، أن ورقة د. اصطيف تكاد تمثل الوجه الآخر، المتحرر من سلطة المحور المرجعي كما وقعت فيه كل من ورقة د. نادية ود. محمد إدريس. ذلك لإثارتها الإشكال المفهومي في صميم هذا التجاور المستحيل بين (حوار الحضارات) و(العلاقات الدولية الراهنة). ومن هنا «فالحضارات بطبيعتها لا تعترف بالحدود السياسية للدول التي تنضوي تحت لوائها، ولا تقيم كبير وزن لمبدأ السيادة الذي تتمسك به هذه الدول، ولا تؤكد بأية حال وحدة أراضي الكيانات السياسية التي تنتمي إلى حظيرتها؛ والعلاقات الدولية تقوم أساساً بين دول ذات سيادة ووحدة أراضٍ ينبغي أن تكون موضع احترام من جانب أي طرف يدخل في علاقة مع أي منها».

إذن، الخلاف هنا في الفاعلية والقصد.. فحوار الحضارات ينهض على مركب زماني يتجه إلى الماضي وإلى المستقبل مروراً بالحاضر. فهي فاعلية مستدامة. في حين تنهض العلاقات الدولية على فاعلية آنية محتملة دائماً وفي وضع قطائعي دائم مع التاريخ. وإذا ثبت ذلك في مستوى الفاعلية، فهو أيضاً في مستوى القصود. نستطيع أن نقول استدراكاً بأن مقاصد الحوار، هي نبذ الصدام، في حين مقاصد العلاقات الدولية الراهنة تأمين المصالح الكبرى لدول الشمال لمنع تناقض المصالح وصدام الكيانات الغربية. الأول، يوسع من دائرة المشاركة، فيجعل الحوار آلية لتطويق صيغ العنف بين الشمال والجنوب. والثانية ـ وكما هو مسار تشكلها التاريخي-جاءت في سياق احتواء أشكال الصدام المحتملة بين دول الشمال.

لقد أشارت الورقة إلى عدد من الوجوه لمسألة «الحوار» وعن تصوراتنا الممكنة له. أحواراً باختينيا أو أفلاطونياً أو قرآنياً، أم عبر ثقافي. أم يتعين التفكير في صيغة جديدة مشتركة لنموذج حواري جديد. مع أننا نرى أن الباحث كغيره من المشاركين، لم يلتفتوا ـ وكان أحرى بالباحث الذي آلى على نفسه تحديد المفاهيم أن يتوقف عندها ـ إلى أن الحوار لايقوم اليوم بين حضارات! كان من المتعين أن تتوقف الورقة عند مفهوم (حضارات) مثلما فعلت في مفردة «الحوار». هل هناك حقاً حضارات متساكنة متجاورة، تعيش على سبيل العزلة، وكأنها حضارات المدارات الحزينة. ماذا عن الثورة الاتصالية والمعلوماتية وانهيار المسافات المغلقة.. عن أي حضارات يتحدثون؟!.

نعم، لقد توقف الباحث بصورة سريعة ـ غير شافية ـ عند مفهوم الحضارات، لا من

حيث المفهوم، بل في حدود الوصف. ذلك الوصف المتعدد للحضارة بنسبتها إلى جهات مختلفة، كاللغة والدين والأمة والعصر و.. «وهناك أمر آخر، وهو أننا ننسب الحضارات الإنسانية في محاولتنا تصنيفها إلى القارة حيناً (فنقول الحضارة الأوروبية) وإلى الجهة حيناً (فنقول الحضارة الغربية)، وإلى اللغة أو الأمة حيناً ثالثاً (فنقول الحضارة العربية أو الحضارة الصينية أو الحضارة اليابانية)، وإلى العقيدة حيناً رابعاً (فنقول الحضارة الإسلامية) وإلى الإقليم أو النهر أو الوادي خامساً (فنقول حضارة بلاد الرافدين) وإلى العصر سادساً (فنقول الحضارات القديمة أو الحضارات الحديثة) وإلى غير ذلك..».

يتساءل الباحث بعد ذلك؛ «هل ثمة (حضارة) صرفة نقية لاتشوبها شائبة من حضارات أو حضارات أخرى؟».

وعلى أهمية هذا التساؤل، إلاّ أننا نرى فيه قفزة بعيدة على مناط الإشكال المتصل بحقيقة «الحضارات». هل حقاً أننا نعيش بين ظهراني حضارات مختلفة؟

إن التجاوز والنسيان والقفز وراء هذا الإشكال، يجعل كل البناء يتهافت بصورة دراماتيكية. فالحديث عن وجود حضارات يلزم عنه التسليم بوجود خصائص مختلفة لهذه الحضارات. والحال، أن ما يبدو لنا حضارات، ما هو في نهاية الأمر إلاّ كيانات متماهية ومتمثلة لنمط حضاري غالب. وإذا جاز الحديث عن تميز فهو تميز ثقافي لكيانات تعيش نمطاً حضارياً موحداً، إن إنتاجاً له أو اندماجاً فيه أو استهلاكاً. أعود، فأكرر أن الحديث عن وجود حضارات في هذا العصر، هو مشكلة أخرى تُضاف إلى مشكلات الحوار الأخرى. لا، بل إن الإصرار على وجود حضارات وليس ثقافات هو أحد أهم العوائق المفهومية أمام حوار إنساني بين كافة الثقافات. هناك كيانات ثقافية متفاوتة في فعاليتها. وهي بلا شك ـ أو بعضها على الأقل ـ أمكنه يوماً تشكيل حضارة، مثل الصين أو مصر الفرعونية، أو العرب، أو فارس أو الهند أو روما.. وكان ذلك نتيجة إمساكها بعروة التفوق وإنتاج موارد القوة أو لأنها عاشت معزولة عن حضارات أخرى بفعل عقم الاتصال. فهل لنا اليوم أن نتحدث عن حضارات أم ثقافات؟.

لعل هذا هو الإشكال الذي وقع فيه هينتنغتون، وسار عليه معظم الباحثين. لقد أشار الباحث إلى وجوب تحديد مفهوم الحضارات قائلاً: «ومعنى هذا أن علينا قبل أن نمضي في أي (حوار) بين الحضارات، أن نتفق على حدود دنيا لمفهوم (الحضارات الإنسانية)، ولتصنيفاتها التي تتفاوت تبعاً لتفاوت المعايير».

وكان أحرى أن يدعو إلى تحديد مفهوم الحضارات بمعناها الكلي، وهل الإنسانية تقبل بتعدد الحضارات في أفق انهيار المسافات.. وهل كان من المعقول أن يواصل المصريون التخدير والتحنيط على الطريقة الفرعونية رغم الطفرات النوعية التي شهدها البحث العلمي في الضفة الأخرى، على صعيد الطب والبيو ـ كيمياء.. أم أن الكيانات الثقافية، وتحديداً في زمن التواصل المفتوح من كل الأطراف تسعى إلى تمثل مظاهر القوة عند الآخر، متجاوزة تلقائياً مظاهر حضارتها البائدة، التي لا مكان لها سوى المتاحف. الحضارات لا تعيش على سبيل التجاور إلاّ إذا فارقت بينها العزلة. وفي حالة الاتصال، فإن الموقف الحضاري يقتضي من كل كيان ثقافي أن يتجاوز مستحثاته الحضارية لمعانقة معطيات القوة الجديدة، إنتاجاً أو شراكة.

لقد حاول د. اصطيف من الناحية الأُخرى، معالجة تلك المسافة التناقضية بين حوار الحضارات والعولمة، وهي معالجة في غاية الأهمية، تذكر بالمضمون الهيمني للعولمة مقابل المحتوى التعايشي لحوار الحضارات. فإذا كانت العولمة التي يبشر بها النظام العالمي الجديد تؤكد على «بعد تجاوزي للحدود السياسية واللُّغوية والقومية وغيرها» فإن (حوار الحضارات) هو البديل المناسب للعولمة «والرد الجنوبي أو العالم ثالثي أو الإسلامي على نبوءة صموئيل هنتنغتون في (صدام الحضارات)».

من المؤكد أن الباحث هنا يضع اليد على الفارق الجوهري بين الدعوتين. وعليه، نقول استدراكاً، بأن العولمة هي نقيض حقيقي لحوار الحضارات. ليس ذلك من حيث أنها تسعى إلى الإدماج القسري أو الشمولية النمطية، بل لأن العولمة تقصد إلى صياغة الإنسان العالمي على خلفية تدمير الحدود والهويات والخصوصيات والمحليات وهتك أسوار الممانعة الطبيعية. في حين يهدف مشروع حوار الحضارات إلى تأبيد نموذج الإنسان المختلف. وهذا يتم في ضوء تكريس مفهوم الهوية والخصوصية والممانعة. فالنموذج الأول؛ نموذج الإنسان الموحد. وفي الثاني، لا نتحدث عن نموذج بل عن نماذج مختلفة. فإذا كانت العولمة تسعى إلى إخضاع عالم الألوان إلى حركة القرص النيوتوني لتجعل منه وهماً للبياض ـ أو اللون الواحد ـ فإن حوار الحضارات يرمي إلى أن يكون المنشور الذي يعيد انتشار الألوان وتوزيع الاختلاف. ما يعني أن العولمة تصنع الوهم، في حين الحوار يكشف عن الواقع. ففي عالم اللون يمكننا الحديث عن هذه الحقيقة بوضوح، وهو أن الخلاف حقيقة ثاوية في صلب الوحدة. وإذا كنا على درجة من الوفاق فيما يتصل بهذا التناقض بين وهم العولمة وحقيقة الحوار، إلاّ أننا نختلف في أن الوضع الراهن

يقلب المنظور رأساً ليجعل ما هو وهم، حقيقة، والعكس صحيح.

ففي حدود التنظير للممكن لا نمانع أن نتحدث عن ضرورة الحوار وبأن وجود الآخر ذو أهمية كبرى في معرفة الذات، لا بل يمكننا أن نتحدث عن أهمية قيام حوار داخلي كأساس لنهضة حوار حضاري مع الآخر ـ إذ يمكننا أن نتحدث عن حوار حضاري لا عن حوار حضارات، بما أن الموقف الحضاري يقتضي التسليم بوجود حضارة واحدة وثقافات متعددة ـ. لكن كل هذا ـ وإن بدا الباحث متفائلاً ومتساهلاً في هذا النوع من الحوار، رائياً إليها كبديل عن العولمة ـ إلاّ أن الواقع يتنكر بأوضاعه التناقضية وآلياته الاحتوائية إلى أن يكون الحوار سهلاً يسيراً، وأن تكون العولمة الواهمة صعبة. فالباحث يختم ورقته بمقاطع من محاضرة الأمير تشارلز؛ «إحساس بالمقدس: بناء الجسور بين الإسلام والغرب»!.

ولئن كان الباحث متفائلاً إلى درجة قصوى من هذه الناحية، فإنني أرى في ذلك مزايدة خطابية على الواقع الذي يضج بآليات الاحتواء المتناسلة في فضاء ينضح بالتهميش والاستقواء. الأمر الذي يصلنا بملاحظات المعقب، د. غريغوار مرشو. باعتبار أن حوار الحضارات بالمعنى الذي سارت به ركبان دعاة الحوار، هو ردّ فعل لصدام الحضارات. مع أننا وكما يشير د. غريغوار، لم نفاجأ بمقولة هينتنغتون، حتى تدعونا ردّة الفعل إلى اجتراح نقيض لها بهرولة. مع أن مضامين أطروحة الصدام، ظلت ثاوية في صميم المركزية الغربية. فأطروحة الصدام، لخصت هذا الذهان، بل هي ضرب من «تحصيل الحاصل والاستمرار الأكثر علنية للحرب المفتوحة على ثقافات الشعوب الخارجة عن مدار ثقافة الغرب الأخرى المهمشة». إن ما يتملك وجدان المعقب، ويجعله ينفر من هذا (التسويق) كما يصفه هو نفسه، هو حالة من الواقعية في رؤية الأشياء ـ حتى لا أقول رؤية تشاؤمية ـ الرؤية التي ترى في ما ننحته على شكل استيهامات قادرة على قلب واقع الأشياء. وهنا يتساءل غريغوار «تجاه ظاهرة المطالبة بحوار الحضارات في مقابل العولمة التي عدّد الباحث مخاطرها المدمرة هل تلغي هذه المطالبة احتمالات الصراع مع الآخر؟ ثم هل الحوار استقامت آلياته بين التابع والمتبوع حتى نهلّل بسذاجة لدعوة الشراكة المعرفية مع الآخر؟».

بل إن لمفهوم الشراكة المعرفية أو التعارف التي تحدث عنها د. اصطيف، ما يكفي لاستفزاز السياق الذي يعالج به غريغوار موضوع العلاقة مع الآخر. فلإن كان اصطيف متفائلاً واثقاً وثوقاً زائداً بالآخر، فإن غريغوار يرى خلاف ذلك. وكأنه يرى إلى انقلاب

الشعارات واختلاف العناوين لمكر جديد، يجعل العلاقة بين الآخر المركز مع الأنا المستضعفة، علاقة تبعية بامتياز. فغريغوار يرى في دعوة الشراكة المعرفية هذه، مشروعاً مكرراً، أي مستهلكاً، دشنته نخبنا المحلية. في حين لم يكن يمثل أكثر من لحظات من الاستتباع الدوني ومشروع ممسرح لقيم الغالب في أوطاننا المحلية. إن الإعلان عن «المقاصد الطيبة في الحوار مع الآخر الداخلي أولاً والخارجي ثانياً، لا يكفي في نظر غريغوار. بل لابد من كسر حدود الصمت والنسيان لتلك الاعتبارات الأخرى».

وحتى نفهم بأن رأي د. غريغوار لا يمثل موقفاً تشاؤمياً، وإنما يسعى إلى مزيد من الاحتياط في معالجة رهاناتنا، نقرأ في ختام تعقيبه: «في نهاية المطاف أقول ما أحوجنا اليوم إلى توسيع وحدتنا الإقليمية من خلال تجسير العلاقات الثقافية والاقتصادية مع مختلف الشعوب المستضعفة والمعذبة في الأرض مهما اختلفت أديانها وثقافاتها وأجناسها لأن بذلك تصبح المناشدة بآليات الحوار مع الآخرين من موقع الاقتداء والفعل وليس من موقع الاستجداء والانفعال».

■■ تركيب المتناقض، والسلوب المتكررة، حينما يفتق القول فلسفياً

من السياسي إلى الفيلسوف، يتهاوى مفهوم الحوار، من لغة المفاهيم (الممسرحة) محلياً، كما يصفها غريغوار، إلى قعر آخر، مرهون بقسوة النظر وإكراهات الصعود في سلم المعاني المثقلة بالمعايير. وهذا لا يعني أن السياسة لاتملك رصيدها من الجدل الفلسفي في كافة مناوراتها السجالية. كما لايعني أن الفلسفة لا تتقن المكر السياسي لما يصدمها الباب المسدود، وتعانق نهايتها السيئة. لاننكر أن ورقة د. يوسف سلامة قدمت بانوراما انتجاعية فرضت نضارتها وعمقها وسلاسة قولها الفلسفي المتقن. فهي بذلك تنقلنا إلى أقصى متعة النظر وقساوته في آن معاً. لكننا نلاحظ أن الحبكة كفّت في النهاية أن تكون فلسفية، إذْ مالت وتراخت لتعانق لغة التدبير. لقد بدأ د. يوسف سلامة فيلسوفاً بامتياز وانتهى سياسياً مؤدلجاً. ومن خطاب المنهج إلى خطاب (الخطاب)، تسافر اللغة الفلسفية في مشروع تكسير صخور الإعاقة في ضرب من الرؤية مختلف. إذْ يتعين تحقيق فعالية السلب داخلها تماهياً مع ضرب آخر من الرؤية الناجعة والفاعلة بين رؤية تنتج الاغتراب الأبدي وتوسع المسافة بين الذات الشرقية والعالم، وبين رؤية تضع الذات في صلب الوجود.

تلك إذن هي حقيقة الفيصل بين ضربين من الرؤى؛ رؤية غربية منتجة للحضارة،

ورؤية شرقية صانعة الأوهام والطوباوية السلبية. فالثنائية الأبستيمولوجية والأنطلوجية لضربين من الرؤى، توحي بأن مجال الصراع كما ينظر إليه د. يوسف، تختزل في ثنائية شرق/غرب. تقسيماً يرى إليهما ككتلتين موحدتين وكعدم محض مقابل وجود محض. والرهان الذي يحدده د. سلامة أمام عملية تشكيل الذات الحضارية، موصول بعقلانية جدلية من الطراز الهيغلي. يقول: «إن الخبرة الأبستمولوجية والخبرة الأنطلوجية تعبران عن النشاط العقلاني للذات الذي يستهدف وضع موضوعه إذ يضع ذاته. إنهما تعبران عن فعالية الكوجيتو في تطلعه إلى تحقيق اللحام بين الذات والموضوع فيكاد يكتشف أن هذا الجهد ذاته زائد عن الحاجة لأن الموضوع هو الذات، أو لأن الذات هي الموضوع».

إن مدار النظر، هو الذات، لا في سعيها إلى القبض على موضوع منفلت دوماً، مستحيل على السيطرة التامة، بل في سعي الذات إلى نفسها، من أجل فهم ذاتي أمثل. فالكوجيتو في نشاطه الدؤوب لا يحقق اللحمة بين الذات والموضوع، إلاّ في حدود التعقل. وذلك نظراً لتمنع الموضوع عن الامتلاك، ولأن الذات والحال هذه تخلع على الأشياء هوية خاصة. ففهم العالم، ومن ثمة امتلاكه، ينهض على ضرورة إبادته واحتوائه ذهناً أو نظمه نظماً عقلياً. وكأننا، ونحن نتأمل هذه الفلسفة العقلية المغلقة على الذات، أمام عودة متنكرة، لكنها عنيدة، إلى ضرب من الباركلية المشبعة بالروح الكانطي، المطعمة بجدل هيغلي. يقول د. سلامة: «ومن ذلك يتضح مرة أخرى أن الجدل فلسفة للذات أو تحقيق للعقل داخل العقل نفسه، ما دامت الحقيقة الإيجابية للعالم لا يتم سحقها ومحقها إلاّ داخل العقل عن طريق إعادة بناء الموضوع داخل الذهن بينما تظل الحقيقة المغتربة للموضوع تعوق تحرر الذات وتسلبه على الرغم من أن إعادة إنتاج الموضوع داخل الذهن توحي وكأن الذات قد نجحت في تنمية ذاتها إلى العقل والحرية. فهل يكون تحقيق الحرية تحقيقاً واقعياً متسقاً مع التصور الجدلي لمعنى النقد الفلسفي...».

إن السلب في مقاربة الباحث، هو العقل أو الوصول إلى معانقة الذات بسلب الغربة عن الأشياء، كي تصبح الذات هي «حقيقة الوجود». ولحظة الإيجاب، هي لحظة نفي النفي أو بتعبير الباحث، سلب السلب. وهي فعل مستمر وغير متحقق. إنه بتعبير آخر لحظة الحرية. فالسلب عقل، والإيجاب حرية: «وتحقيق العقل هو تحقيق السلب، وتحقيق الحرية هو تحقيق لليوتوبيا أو السعادة». وعلى هذا الأساس، إذا ما سلمنا بأن الموضوع، هو في نهاية الأمر واسطة لثبوت الذات لذاتها، وإذا حدث أن الذات عجزت عن امتلاك الموضوع؛ فإن دراسة الموضوع بما هو واسطة لثبوت الذات لنفسها أو بما هو الذات نفسه

يوشك أن يعيد ملاك السيطرة للذات على موضوعها؛ أي على ذاتها. وهذا معناه، أن الحلّ يكمن في الطريق العكسي، من سلب السلب إلى السلب، ومن اليوتوبيا إلى السلب أو من الحرية إلى العقل. أو بتعبير الباحث: «أن هذا التقدم بالعقل لا يتحقق إلاّ بالتحول من دراسة الذات إلى دراسة الموضوع، أو بالانتقال من دراسة السلب إلى دراسة اليوتوبيا، أو بالمضي من العقلانية إلى محاولة تحقيقها في الواقع الحي من خلال إنتاج الحرية أو السعادة الذي لا سبيل إليه إلا إذا أصبح الموضع يمثل وساطة أكثر صدقاً وحرية بين الذات وذاتها. وتظل الحرية في إطارها الجدلي حرية للفكر، أو للفكر الذي لم يستطع استيعاب الواقع وإعادة إنتاجه بشكل يرتقي به إلى حقيقة الفكر، أو بشكل يكون الفكر معه قادراً على خلع هويته على موضوعه فتزول بذلك غربة أحدهما على الآخر إن اليوتوبيا هي الموضوع من حيث أن هذا الموضوع هو ما يستهدفه شوق الذات إلى ذاتها بتوسط الموضوع».

واستطراداً نقول، إن موقف الذات من الموضوع، أو الحركة الجدلية من السلب إلى اليوتوبيا والعكس أيضاً، هو منتهى ما توصل إليه التفكير الهيغلي، وهو يوصل اللحمة ما بين الفكر والواقع، بحيث الواقعي يجسد العقلي، والعقلي يتمثل الواقعي. إن حركة الفكر من السلب، تتجه نحو اليوتوبيا. وأن الانطلاق من هذه الأخيرة ضمن مشروع جديد لحركة الفكر يوصل إلى السلب. ما يعني أن حركة الفكر من السلب إلى سلب السلب، ومن سلب السلب إلى السلب، حركة لا نهائية. حيث وانتهاضاً على هذه السلوب المتكررة تمتلك الذات هيمنتها على نفسها، متجاوزة نفسها من جديد. أي متجاوزة عجزها عن استيعاب واحتواء عالم الأشياء.

إن هذا السعي المضني والمتواصل في حركة السلوب اللانهائية هي ما يجعل للجدل العقلي معنى. حيث، وكما ينحو د. سلامة، لا يمكن أبداً أن تحقق الذات تطابقها المطلق مع ذاتها أو الارتقاء بالموضوع إلى الذات. والحال، أن الرؤية الجدلية ترى إلى الواقع كبناء من المتناقضات. فلإن سلمنا بإمكانية تحقيق التطابق بين الذات والموضوع، فإننا سنقع في مأزق «الارتداد إلى ضرب من الهوية الصورية الجوفاء التي تحذف أحد الحدين، فتكون الفلسفة بذلك (مثالية أو واقعية)» بمعنى آخر، إن مناط هذه الحركة السلوبية المتكررة، هو الانفتاح على مثنوية المثال/الواقع.. الذات/الموضوع.. وعدم التحجر الدوغمائي على طرف منهما. إنها حالة من الانفلات المتواصل الموسوم بالمتاهة بين الموضوع والذات أو بالأحرى، هروب الذات من الذات في متاهة جدلية تكسب الحياة

الاستمرارية، وتتيح لليوتوبيا نفسها أن تحرز لها تحققاتها العينية. فبمقتضى «ذلك لن تقبض الذات على ذاتها قبضاً تاماً، ستفلت من ذاتها كلما اقتربت منها، فما يفلت من الذات ليس موضوعها بل ذاتها ما دام الموضوع ليس إلاّ الذات في صورة الآخرية».

إن عالم المفاهيم ومستودع الكليات هو الذات. وهذا ما يعني أن الفكر لا نهائي. وهنا تبرز النزعة المثالية أو الهيغلية ـ لو شئت ـ عند د. يوسف سلامة، إذْ أن عالم المفاهيم «أغنى من الوقائع». والمثال حاكم على العالم. وهذا الاغتناء اللاّمحدود للفكر وللذات، هو ما يفسر أبدية الفجوة بين الذات والموضوع وتوترهما. وها هنا حيث تكمن المفارقة الكبرى، وحيث «هنا تكمن أيضاً كل مشاعر الإنسان الأليمة والمأساوية».

لعل محدودية الإنسان وتناهي العقل، ما يجعل الشوق إلى الإحاطة بالموضوع على وجه التمام يتم بقفزات. الأمر الذي يؤدي إلى شطط الفكر، من حيث أن الفكر وهو ينزع قفزياً إلى الحقيقة الكلية «يكتشف في نهاية النسق الذي ينتجه للسلب أن حقيقة السلب قائمة في (الغائية) التي استهدفها طويلاً دون أن يصل إليها إلا جزئياً».

فتظل الغربة مستحكمة قبضتها على الذات. الأمر الذي يدفع إلى تمثل تجربة أخرى، عبثاً، إذْ سرعان ما تنتهي حركة الموضوع إلى الذات، ليعاد اكتشافها مجدداً. فعبثاً «أن تحاول الوقوف على حقيقة ذاتها خارج ذاتها». هذه الحقيقة الفلسفية في نظر د. سلامة، ذات أهمية بالغة بالنسبة للأفراد والأمم، سواء بسواء. وهو تأسيس متين من شأنه أن يقوض فلسفياً من سلطة التمركز الغربي، من حيث أن بناءً جدلياً كهذا يرى إلى الحداثة كانبعاث ذاتي مستقل، أو سلب لا يكرر ما كان تاريخاً مضى ولا ما كان تجربة الآخر، إلاّ استيعاباً وامتلاكاً للآخر. إذْ هو امتلاك سرعان ما يعود إلى الذات بعد ابتلاع الموضوع واحتوائه. من هنا الثورة الحقيقية التي تمثل فعل السلب، من حيث هي «سيطرة الذات على الواقع وليس مجرد نوع من الامتثال لواقع قد تم تزييفه بعرضه على صورة ثورة حدثت أو سلب قد اقترب من غايته».

وبناءً على هذا التأسيس العقلاني، يسعى د. يوسف سلامة إلى وضع فيصل بين نمطين من الكوجيتو. الأول، استند عليه الوعي الأوروبي في بناء حضارته. مفاده التوجه إلى الوجود (أنا أفكر إذن أنا موجود)؛ ما يؤسس لنزعة السيطرة على الواقع. فإن الكوجيتو الذي يتعين أن يستند عليه العالم المتخلف، هو اتجاه نحو إبداع الأنا. أي ما يؤسس لنزعة تدمير الواقع. ولا شك أن إنتاج الأنا من شأنه أن يفضي إلى إنتاج الواقع

طالما أن الواقع في النهاية هو الأنا. إلاّ أن د. يوسف يتحدث عن وضع نحن لا نمتلك فيه هذه الذات. وإذن، فإن الباحث يعيدنا إلى لحظة ديكارتية معكوسة، تجعل الكوجيتو الأوروبي ذاته غير قادر على تحقيق انبعاثنا. فالحضارة الغربية قامت على خلفية امتلاك الذات الغربية لذاتها. لكننا نحن والحال، أننا نفتقد للذات ـ يتعين أن يتصرف الكوجيتو بصورة مختلفة تماماً، أي البدء بإبداع الذات وليس إبداع الموضوع. والصيغة التي يقترحها د. يوسف سلامة: «تحول الأنا من كونها لا أنا إلى كونها أنا هو الوجود».

إذن، الخلاف ضرورة حضارية. بل إن الخلاف تفرضه «الجيولوجيا الزمنية» التي تجعل العالمين، وإن تزامنا تقويماً، فإنهما يمثلان لحظتين متفاوتتين. يسعى د. يوسف بتأسيسه هذا أن يكشف عن خطأ الاستيلاب بوجهيه. أي تكرار ماضي الذات أو استحضار وتقليد حاضر الآخر. من هنا يأتي المخرج في صورة تركيب الأضداد سعياً إلى تشكيل هوية جديدة؛ تتركب من نفي الذات ونفي الآخر، وليس بين الذات والآخر. أي وصل ما هو حي في الذات بما هو حيوي عند الآخر. وعليه، يعلن د. يوسف سلامة تهافت المشاريع السابقة التي رامت التركيب على نحو آخر، ما بين التراث والمعاصرة، حيث وقع فيه مفكرو عصر النهضة والإصلاح. وهو ما يؤدي إلى حالة الاسترجاع والبقاء على عهدة الهوية الصورية، لا الهوية التي دخل عليها السلب «فأغناها وجعلها مرادفة للتجدد». فكيمياء السعادة التي سعى د. سلامة إلى إنضاجها، يكمن في ضرورة التركيب الذي يرى فيه عنصر تخليق للهوية. فأما «أولئك الذين حاولوا بصراحة التركيب بين التراث والمعاصرة، أو بين الماضي والحاضر، فإن كل ما فعلوه حتى الآن هو أن وضعوا الحدود في حالة تجاوز مصطنع، فجاء عملهم خلوا تماماً من التركيب: لقد مزجوا النشارة بالبرادة فأثبتوا بذلك أنهم لم يصلوا بعد إلى (كيمياء الفكر). فالتركيب هو القوة الكيميائية ـ ولربما السيميائية ـ التي لا تكف عن تخليق هوية جديدة للعناصر الداخلية في التفاعل دون أن تفنيها».

ومن شأن السلب حينما يدخل على الهوية أن يجعلها هوية عينية لا مجردة؛ تكتسح الواقع وتحطمه قصد نظمه نظماً عقلياً. كما من شأن الهوية الصورية المجردة أن تعانق العدم في نسكها وزهدها وغربتها عن عالم الأشياء؛ «إن اكتفاءه الذاتي بذاته وتطلعه إلى الطمأنينة الروحية لا غير قد جعله ضيفاً على العالم لا يكترث أي منهما بالآخر، فظل الذات مجردة وظل الموضوع هيولى غير متعبة ما دامت الذات لم تستهدف أن تسجل ذاتها في هذه الموضوعات».

ومع ذلك فإن د. يوسف سلامة يرى أن مجرد إدخال السلب على الهوية الصورية للشرق لا يكفي لرفع المفارقة، أو جعل الصوري متعيناً، لأن ذلك لن يأتي سوى بتحصيل حاصل أو باكتشاف «خبرة قديمة قد حصلها الآخر ومضى فيها حتى نهايتها، وهو الغرب». إذن أي مخرج يتحدث عنه يوسف سلامة للخروج من هذا المأزق الأبستيمولوجي ـ الأنطلوجي؟!.

الظاهر، أن الباحث لايرى أي جدوى من فكرة الحوار. فالذي حدث عبر تاريخ طويل من الخبرة يؤكد على أن الصراع ظل حالة حاكمة على كافة الحضارات. ومن هنا فإن الحديث عن التحضر من جديد يستدعي تلك الحقيقة الثورية التي تجعل شرط قيام الحضارة على أنقاض أخرى يتم عبر استيعاب مقتدر لعناصر القوة في تلك الحضارة. وهكذا وبفعل السلب الذاتي والسلب الجزئي للآخر، تكتمل عناصر التركيب بين نفيين أو سلبين، (اللاّذات) و(اللاآخر)، فذلك حقاً وكما تراءى ليوسف سلامة (القانون الصوري لنشوء الحضارات). ولكن بلحاظ اكتمال نضج المضمون في قلب الصورة بما يؤدي إلى كشف حقيقي للمضمون. نظراً لأن العقل قد يعجز أحياناً عن هذا المضمون. ولعل ذلك هو بداية المشوار في معاناة السلب الذاتي وتشكيل الهوية المتعينة. فالفضّ «التام لهذين العنصرين على هيئة حضارة تنمو وتتكامل، فمرهون بسلسلة تحققاته التي لا توجد خارج التاريخ. وهذا ما يصلح لأن يكون نقطة ابتداء لبحث جديد».

ولا شك أن سلب الآخر، بعد سلب الذات، يستند إلى تأمل حقيقي في مآل الحضارة الغربية الآيلة إلى التفتت والانهيار، بسبب بسيط، هو أنها كفت أن تكون عقلانية. وحيث أن النزوع إلى إرادة القوة يوشك أن يحول الحضارة الغربية إلى تعدد خطابات وتنوع فضاءات لا عقلانية.

فحسب د. سلامة أن العالم الثالث يحتاج أن يترقب هذا السقوط ويستوعب تفكك وحدة الخطاب الغربي «لا من أجل اكتشاف تشتت هذه الوحدة واحتمال ضياعها فحسب، وإنما أولاً بالذات من أجل صياغة خطاب حضاري جديد يأخذ من اعتباره كل الملاحظات السابقة التي تميل إلى الافتراض بأن وحدة الخطاب الغربي الحضاري مآلها إلى التفكك». إن لحظة البدء تتراءى عند الباحث في مشروع عدم الانحياز؛ مشروع عبد الناصر ونهرو وتيتو.. وفي أشكال المقاومات التي ظهرت على مسرح العالم الثالث. وهذه المشاريع ليست شرطاً في قيام حوار حضارات بين الأنا والآخر المتفوق. فذلك على خلاف ما حدث في التاريخ. فبلدان العالم الثالث إن كانت «راغبة في أن تستمر

في الوجود، فينبغي لها أن تتخلى عن فكرة الحوار وأن تؤسس عالماً جديداً فيها يسمح بولادة الشروط الضرورية حالياً والكافية مستقبلاً من أجل الدخول في مواجهة مع هذا الخطاب الغربي الآخذ في التفتت في صور متعددة». وأن الأرضية المناسبة لذلك، هو النهوض بمجتمع الحريات ومجتمع مدني على خلفية إقامة التوازن اللازم بين الدولة والمجتمع.

إن لهذه الروح الهيغلية التي تنطق داخل المقاربة المحكمة الانبناء ليوسف سلامة، قدرة على المناورة في صلب العقل كما في صلب الواقع. فليس غريباً من وجهة النظر الهيغلية هذا الانقلاب من العقلي إلى الواقعي.. ومن لغة العقل إلى لغة الروح.. أو عكس ذلك. لكننا نلاحظ أن هذه العقلانية المغلقة والمفتوحة جدلياً في آن، سرعان ما تؤسس لتهافتها ابستيمولوجيا وانطلوجيا، ما أن تترس بخطاب الأدلوجة. فمن الدعوة إلى السلب وسلب السلب، وهي مهمة صعبة، إلى الدعوة لاستخلاص روح المقاومة من مشاريع وثورات معينة. على أن هذه الروح المقاومة سبق وأن تراءت للباحث سلامة وكأنها إعادة اكتشاف للذات التاريخية وأنها أساس تشكل الهوية الصورية المجردة التي اتهم بها الحضارات الشرقية عنوة.

ولعلّ الدور المنطقي الذي انهار بموجبه هذا الانبناء المتماسك/المتهافت، يكمن في النهاية المأساوية لهذه المقاربة، في صورة توسل بالساسة والسياسة في العالم الثالث لترقب مشهد التفتت وانهيار الغرب؛ ذلك الذي صنع ولا يزال ينتج الهوية الصورية للسياسة في العالم الثالث.

وبينما كان الحديث ما قبل عن (الكيف)، انزاح فجأة إلى الدعوة الخطابية، إذْ يقول: «لابد لبلدان العالم الثالث من أن تعيد صياغة نظمها السياسية ونظمها الاقتصادية وبناها الثقافية من أجل أن ترتقي جميعاً لتصل بالإنسان في عالم الفقراء والمحرومين إلى مستوى المواطن الذي يستطيع أن يقول كلمة في وطنه و...». وما كانت نتيجة كهذه بحاجة إلى ذلك البناء العقلاني الشامخ؛ فهي اللغة السياسية اليومية لكل ناهض أو مستنهض، بل هي أمل وحلم الجميع. إنه يرى في تعدد الخطاب الغربي عنصر تفتيت وانهيار لكنه يدعو إلى أهمية الأنساق وضرورة الاختيار؛ «ويختار من بين الأنساق الثقافية المتعددة ـ بحرية تامة ـ النسق الذي يتعرف على نفسه فيه، على أن يكون للمواطنين الآخرين الحق الكامل في اختيار أي نسق يريدون».

ولا شك أن المنظور الذي يتبناه د. يوسف سلامة للعقل والعقلانية يوشك أن يجعل العلاقة بين العقل والحرية، علاقة متوترة أحياناً. ذلك إذا كان خطاب العقلانية واحداً، وأن الغرب كفّ أن يكون عقلانياً وإنسانياً منذ بدا ينزع إلى التفتيت وإلى حرية اختيار الأنساق المختلفة التي يصفها د. سلامة بأنها غير عقلانية. كيف يتحول هذا الواقع إلى حالة عقلانية حينما يجري الحديث محلياً. ألا يكون أصل العقل هنا يتناقض مع ضرورات الحرية. لعلّ المأزق الذي وقعت فيه مقاربة الباحث ناتج عن مفهوم دوغمائي للعقل والعقلانية. وإن كان يؤسس إلى مفهوم للسلب يقطع مع مظاهر الدوغما. فيوسف سلامة يرى إلى الخلاف كمظهر من مظاهر اللاعقلانية. وتلك هي الدوغما بعينها التي ما كان لها أن تستقل وتفسح المجال إلاّ بإعلان إرادة المعرفة وبالتالي إرادة القوة. فالعقل غير متناهٍ بخلاف ما يؤكد يوسف سلامة. بل إن المأزق الذي يمنع العقل من ممارسة نشاطه المتنوع، هو الحصر الذي يصيب إرادة المعرفة. إنه يتحدث عن الحضارة الشرقية ككتلة واحدة. ويتراءى له أن ما حصل فيه من نشاط هو دون السلب إذْ منتهاها إنتاج العدم والاستقالة عن العالم. وكأنّ يوسف سلامة يرى في كل هذا النشاط من قيام حضارات وثقافات وحروب وقيام دول وسقوط أخرى، وفتوحات وغزوات.. جرت في الشرق، كلها مظاهر عدمية.. وكأنّ العقل منحة مستودعة توزع بالتقسيط أو بالمحاباة. متناسياً أو ربما رافضاً أن يكون العقل صانع كل هذه المظاهر المختلفة، وهو ممضي هذا التنوع الكبير.

ومع ذلك، نلاحظ أن الباحث يكيل بمكيالين في رؤيته للشرق والغرب. فهو يتحدث عن الشرق ككتلة واحدة، وحضارة واحدة ـ متدرجة ـ لا عن فضاءات وعوالم شرقية. في حين يتحدث عن الغرب كاتجاهات وخطابات مختلفة. يقول: «واليوم بوسعنا الحديث عن حضارة شرقية قدسية، وعن مراحل داخل هذه الحضارات من الصين إلى الهند إلى مصر وفارس..».

ثم يقول بصدد الحضارة الغربية: «.. بحيث لم يعد بوسعنا أن نتحدث عن فضاء غربي حضاري واحد بقدر ما يمكننا التحدث عن فضاءات متعددة تعكس تنوعاً في الخطاب الحضاري الغربي غير مسبوق لا يمكن تفسيره إلاّ بإرادة القوة التي تنسب إلى كل مجتمع غربي بعينه».

ففي مقاربة د. يوسف سلامة تكريس لمأزق الرؤية المعيارية الاستشراقية التي ترى إلى العلاقة بين الشرق والغرب، كعلاقة متوترة بين خيار العقل واللاّعقل. فيكون الباحث قد

وقع في الدوغما من حيث لا يشعر. وتلك بالفعل، هي النهاية المأساوية للانبناء العقلاني المغلق، ونزعة الميتافيزقا الممركزة!.

■■ تفكيك الميتافيزقا، ولا جدوائية الكوجيتو المزدوج

وعلى النقيض من ذلك تماماً، تحاول مقاربة الأستاذ عمر كوش في تعقيبه على ورقة د. يوسف سلامة، أن تفكك مارام هذا الأخير إحكامه استغلاقاً وتمركزاً. فمن ثنائية ميتافيزيقية مصرة على طيّ المسافات وردم المتاهة، إلى رؤية اختلافية تكاثرية ـ وتكوثرية، لو أردنا التعبير على طريقة د. طه عبد الرحمان ـ تفضّ الانبناء المغلق وتعانق التيه ولو إلى حين. وبالتأكيد، فإن ما يرومه عمر كوش، ليس انزياحاً بالتكاثر إلى المتاهة المأساوية ـ لو صح التعبير ـ حيث انهمار الاختلاف إلى حدّ التيه والخاووس، بل هي متاهة مشروعة لاختلاف لا نهائي، يضع الهوية ذاتها في قلب صيرورة يتجادل فيها الثابت والمتحول، بشكل آخر، لا يربك المواقع، بل يسير بها بلطف إلى سعة الاختلاف الممكن. ومن هنا يرى الأستاذ كوش، بأن المفاهيم التي انبنت عليها نتائج د. سلامة، هي محلّ خلاف. وهي على كل حال تمثل نمطاً رؤيوياً قديماً، مسكوناً بثنائيته الميتافيزيقية. «فثنائية الذات والموضوع [يقول عمر كوش] تقدم مقاربة معينة عن الفكر، سيما وأن الأمر لا يتعلق بثورة أحد طرفيها على الآخر، وأن التفكير الإنساني غر مربوط بخيط مشدود ين الذات والموضوع».

إن الباحث المعقب يرى، خلافاً ليوسف سلامة، أننا لا نفتقر إلى المفاهيم؛ هذه التي نمتلك قدراً وافراً منها. بل نحن بالأحرى نفتقر «لناظم المفاهيم والمشيد لها، الحقل الذي تنمو فيه وتترعرع، تتأقلم وتنشال، تتأرضن ثم تعيد أقلمتها في تربة حوّلها التحليق المتعالي إلى مجرد أرض جرداء وبقايا ذكرى قوم فعلوا شيئاً ثم غابوا».

وقد لا يكون هناك أي خلاف ين سلامة وكوش في هذه النتيجة التي غدت حلم المثقف العربي وقلقه اليومي. فيوسف سلامة هو نفسه انتهى إلى هذه النهاية، حيث أن الأمر معلق على توفير هذه الأرضية التي تنهض عليها حرية الفكر أو الفكر الحر. وهذا ما يقلب منطق الأسباب ويجعل إكراهات الواقع وشبق الاحتواء السياسي وحسابات الأرض، تعوق فعالية العقل، وتنتج قلقه المستدام. فلا تغدو المفاهيم ولا مستقرها العقلي، هي الحاكمة، بقدر ما يغدو الواقع بثقل المُعاش والمَعاش صانع أوهام الذهن ومفجّر استيهاماته.. ما يجعل العقل ذاته، والحالة هذه، مصاغ على نمطية مختلفة تماماً، بحيث

يصبح العقل مستودع المفاهيم الرثّة، التي تعيد صياغة المُعاش، وبدل أن تنظمه عقلياً على غير منحاه الخاطئ، تجعل من مستقرها العقلي آلية إعادة تشكيل الواقع بمأساويته، فتصبح أزمة العقل، هي العقل نفسه بعد أن ضنّ بنفسه عن مسار اختلافه أو بتعبير طه عبد الرحمان، تكوثره أو تكاثره النافع!.

ينعى عمر كوش هذه النمطية الميتافيزيقية المغلقة التي توسلها سلامة في توزيع المواقع والملكات.. حيث التقسيم التقليدي للثنائيات الميتافيزيقية الأرسطية والهيغلية والهيدغيرية. إن ما أتى به «سلامة» ما هو في نهاية المطاف سوى منتج من منتجات «التمركزية الأوروبية التي ألصقت بالشرق صفات انتقاصية عديدة، منها: افتقاد الشرق للوجود والصيرورة، وإعطائه هالة روحية ميتافيزيقية، في مقابل امتلاك الغرب للوجود والكينونة. هكذا فإن الشرق يبدو وفق منظور كهذا كياناً واحداً موحداً وكذلك الغرب، مع أن التاريخ ليس فيه لحظة تدل على وجود شرق كهذا أو غرب كذلك».

وعليه، فأي جدوى تبقى لهذا التوظيف المزدوج لكوجيتو، في تقديرنا، هو في حدّ ذاته مأزوم بوهمه الميتافيزيقي. ذلك، لأن امتلاك ـ أو بالأحرى امتلاكات ـ الموضوع، ليس قسراً على الغرب. وكما يؤكد كوش: «مارست حضارات الشرق المختلفة [...] الفكر والفلسفة. وفكروا في الموضوع وحتى في الثالث المرفوع»!.

وحقاً، يمكننا القول استدراكاً، بأن عملية امتلاك الموضوع ليست عملية موحدة؛ بل هي فعل مختلف. فالحديث اليوم عن صور من الامتلاك ـ أي امتلاكات كما ذكرنا قبل قليل ـ. فالاختلاف، بالنتيجة يقوض من سلطة الانبناء الميتافيزقي الحصري الذي ينهض عليه الكوجيتو بوجهيه، الديكارتي والسلامي ـ نسبة إلى يوسف سلامة ـ. لأن أزمة الحصر التي تربك مشروعية الكوجيتو الديكارتي هي ذاتها التي تقوض حصرية الكوجيتو السلامي، وإن تناقضا في الاتجاه! ذلك لأن الخلاف، هو الثورة الحقيقية على الكوجيتو، بآثاره الميتافيزيقية. فيكون الحلّ، لا في قلب الكوجيتو، بل في نهج مزيد من التفكيك والنقد والمساءلة.. وفتح العقل على تقلباته المحتملة ليختار سبيل النجاعة، ليتحول السؤال، من اللاّبدية الميتافيزيقية، إلى الاحتمال الممكن. ومن الكوجيتو إلى التكاثر. ومن الحصر إلى اللاّتناهي.

الفصل الثالث

صامؤيل هنتنغتون
نهاية الحوار.. من أجل غرب منغلق!

■■ مدخل

يحيلنا المُنتج الهوليودي على سيكولوجيا مختلة وفصامية تعكس بفوضاها العارمة، مظاهر الذهان الذي يطارد شخصية الفرد الأمريكي في ظل انهمار ثقافة ابيقورية كاسحة. المُنتج الهوليودي، هو تعبير عن بؤس جماعي ومُعاش يومي يتمظهر على السطح في شكل معانات شاقة لشغيلة محرومة من عطف الدولة الاجتماعية المستحيلة. كما يتنكر تحت السراديب في صور شتى من التهميش والإحباط، لأقوام هيئوا للجريمة والمخدرات.. ففي كلتا الحالتين، هو تعبير عن مأزق وجودي ـ أتمظهر على السطح أم تنكر تحت الأقبية ـ يجعل صناعة الجوع والتهميش والجريمة، رائجة بامتياز في دولة القوانين والمجتمع الحر. وبمقدار ما هو تعبير عن ذلك، فهو أيضاً مُنتج يسعى إلى تكريس هذه الوجدانية المأساوية. المُنتج الهليودي، هو إذن، عامل توازن بنيوي للثقافة الأمريكية. حيث هنالك فقط، تتبدّى لنا صورة الأمريكي، كمضطهد وسوبرمان في الوقت نفسه. ووسط هذا الاختلال الثقافي، تطفوا، في نوع من الاحتفالية غير العادية، مشاريع تنحو منحى الأسطرة، يتجلى بعضها في عملية لاتخلو من تدبير، لأعمال ورباعيات نوسترادامو س.

لقد تحولت تلك السيناريوهات ـ النوستراداموسية ـ إلى مخدّر جديد قوي المفعول لدى شريحة واسعة في الغرب. وتسعى الإدارة الخفية إلى مزيد من التأويل، كي تصبح الولايات المتحدة، القوة التي لا تهزم. لكن المُتنج الهوليودي احتوى على كادر ذكي، لإعادة بناء النبوءة على منحى آخر. إذا كان نوستراداموس يتوقع دماراً للولايات المتحدة الأمريكية يتزعمه الرجل الشريف ـ العربي ـ فإن المتأول الهوليودي، في الوقت الذي يزرع الرعب في الوجدان الغربي ـ لمزيد من التوجس من الآخر ـ يطمئنه بإمكانية الحؤول دون تحقق النبوءة. وذلك بتغيير مجرى المستقبل على طريقة كارل بوبر. هذا

التنميط المزدوج الذي يجعل الوجدان الغربي مهيئاً للتوجس والصدام، هو مادة هوليودية دسمة. وهناك محاولة أخرى لتنميط أفضل، بفضل خطاب أسطورة جديد، تؤسس لصهينة أمريكية، ومن ثمة عالمية. هذه المرة تتجاوز نمطية السوبرمان المضطهد إلى السوبرمان الخالص، الذي تبشر به المتون التوراتية والأهواء التلمودية، يجعل الغرب مجالاً حيوياً لأبناء يعقوب.

يكتب أرمسترانغ، وهو الزعيم السابق لكنيسة الربّ، بالولايات المتحدة الأمريكية، ومسؤول تحرير المجلة التبشيرية ـ التهويدية (the plain truth) كتابا تحت عنوان (بريطانيا وأمريكا في الكتاب المقدس). خلاصته أن النبوءة التوراتية الحاكية عن تعاظم بني إسرائيل وتنامي قوتهم وتفوقهم، هي أشمل من أن تختص بتلك الأقليات الموزعة في الشتات. بل إن بني إسرائيل المعنيين في التورات، حسب ارمسترانغ، تشمل كل هذه الجماهير المتناسلة في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. إن البُنوّة لإسرائيل هل أوسع من البُنوّة ليهودى. فتكون إسرائيل برثنا من براثين العم سام. وهذا تأسيس تلمودي أخطر من التأسيس التقليدي القديم. العالم لم يعد منقسماً بين غرب وغيره، بل بين بني إسرائيل والعالميين ـ الأمميين ـ تماماً كما تحدث الحاخام كوهين مرة: «يمكن توزيع سكان العالم بين إسرائيل وبين الشعوب الأخرى برمتها. فإن إسرائيل هو الشعب المختار. وهو ركن أساسي من أركان العقيدة» [كتاب التملوذ، ص140].

إن مظاهر عظمة بني إسرائيل اليوم، لا تنحصر في طقوسيات الهيلولة أو المبكى أو في حكايات التورات واللغة العبرية. إنها اليوم ممثلة في الثقافة والمُنتج الأمريكي. فلغة بني إسرائيل اليوم ـ تلك اللغة كما يؤكد أرمسترانغ بناءاً على النبوءة التوراتية، التي سينساها أبناء إسرائيل ويستبدلونها بلغة جديدة هي اللغة الإنجليزية ـ اللغة الأولى في العالم. فالتفوق الذي يتحدث عنه أرمسترانغ لاينحصر في مشروع استيطان أو احتلال لبضعة كيلو مترات في الشرق الأوسط، بل هو مشروع عالمي، يحتل الأذهان والأنماط والأفكار.. فالحداثة إسرائيلية والديمقراطية إسرائيلية والتنمية إسرائيلية.. والسكسونيون ـ أو isaac ـ soons أبناء إسحاق ـ هم أولئك الأسباط الذين تاهوا في اتجاه الغرب وضيعوا دينهم ولغتهم ونسوا حضا مما ذكروا. لكنهم في نهاية الأمر، هم بنو إسرائيل الذين تلاحقهم بشارات التفوق والوعد بالغلبة، مهما نأوا وأنّا كفروا.. فالمشروع الانجلوساكسوني هو بهذا المعنى، مشروع مبارك ومسدد من (يهوا)!

النار حامية، والجنازة حارة.. والداخل الأمريكي تحول إلى محفل مغلق لكل أشكال

الأساطير. هم يقولون أن الحوار مستحيل مع أقوام ـ نحن في طليعتهم ـ مهيئين للعدوان والبربرية، لا يحسنون صناعة أخرى غير إقامة أعراس الدم، أو بتعبير هينتنغتون (إن للإسلام حدوداً دموية)[1]!

ومهما لطفوا عباراتهم في المناسبات الديبلوماسية والكرنفالات التي يقيمها أهل السياسة بالسياسة وللسياسة، فإن صناعة الصدام الحضاري، تبدأ، غرباً، من بؤر التربية والإعلام مروراً بالسياسية والاقتصاد والتسلح.

أثار انتباهي موضوع في واحدة من أهم المسلسلات التثقيفية والتربوية للأطفال. في عدد من أعدادها التسعينية ـ أي ما بعد حرب الخليج الثانية ـ وهي سلسلة مخضرمة، تحكي عن مغامرات الشريف الأمريكي Texte Weiller. هي قصة تخييلية، لكنها مقصودة لتشكيل أذهان النشأ، تشكيلاً سياسياً وثقافياً. قصة مسلية للأطفال بلا شك. إلاّ أن الخيال هنا ينمو بموازات مع الصورة النمطية عن العرب والمسلمين. هي قصة مجموعة من المحاربين الطوارق المسلمين ـ عرب ومسلمين، وتحديداً من شمال أفريقيا ـ قادهم أميرهم باسم الله، وتحت وقع هتافات ـ الله أكبر ـ إلى مكسيكو، ليقتلوا ـ لا ليفتحوا ـ هذه القبائل الهندية. وكانوا في طريقهم قد ألقوا القبض على رجال من البيض، سرعان ما حوّلوهم إلى رقيق أخضعوهم للأعمال الشاقة. يتدخل الشريف (cherif) ـ الرجل الأبيض ـ بذكائه وحنكته القتالية كي يقضي على خطر محدق، يتهدد الهنود الحمر. المنتج الأمريكي إذن، يسعى إلى التحرر من وصمة عار تاريخية في عملية إسقاط تعكس الرؤية النمطية عن العرب والمسلمين. فالخطر الذي يتهدد الغرب وأمريكا بكل فئاتها وأقلياتها يكمن ها هنا. فعلى الهندي الأمريكي الأصيل أن ينسى المقاتل

---

(1) أُنبه القارئ الكريم إلى أن اعتمادنا على النص الهينتنغتوني يشمل ثلاثة نصوص، أولها مقالته الشهيرة عن صدام الحضارات the clash of civilizations، نشرت في مجلة Foreigan affairs في صيف سنة 1993. وذلك قبل أن يطورها سنة 1996 في مشروع كتاب موسع تحت عنوان: the clash of civilizations and the Remar King of World order ولكن ثمة مقالين اعتمدناهما، يعزز هينتنغتون بهما أطروحته الأصلية ويرد من خلالهما أيضاً على بعض التعقيبات التي نشرت في نفس المجلة. نحن هنا اعتمدنا الترجمة العربية للنصوص الثلاثة كما نشرها مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق في ملف خاص تحت عنوان «الغرب وبقية العالم بين صدام الحضارات وحوارها» ط. 1 بيروت 2000 وكل النصوص التي وضعناها بين مزدوجتين ترجع إلى هذا المصدر.

والمصارع، ويمحو مواجعة من ذاكرة صلبة كالصخر ورثها كطقس مقدس. وليعلم من الآن بأن خطراً إسلامياً وعربياً على تخوم حضارته، يتهدد تقاليده وطقوسه الوثنية. ليكون الرجل الأبيض سارق الأرض ومبيد الإنسان في الأمريكتين، هو حامي الملة والدين وحصانة لضحاياه من خطر وهمي .. إنه مُنتج هوليودي يصطنع الأوهام ويفتعل الضحايا ويولد مفارقاته، الجلاد الرحيم.. والمجرم العادل.. والسوبرمان المضطهد!

ليس بدعاً أن نلمس في الأطاريح السياسية ما من شأنه تعزيز الآراء المؤسسة لنزوع الغلبة وإرادة التفوق. إن هذا الهديان المتواصل المسكون برُهاب لا نهائي من الآخر، هو مخاض طبيعي في المجتمع الأمريكي. حيث تتناسل مختلف الثقافات ـ وإن بدت محصورة في قالب مبدئي وقانوني موحد ـ التي تحتفظ لنفسها بتكوين خاص في المجتمع الأمريكي. وتتناسل معها اتجاهات وأهواء ونوستالجيات دينية واثنية وأدلوجية تعكس قلقاً أمريكياً عاماً، في الوقت الذي تمثل فيه قلق أقليات يتناقل كالعدوى، ويسكن اللاّ وعي الجمعي الأمريكي. فالولايات المتحدة الأمريكية، وإن كانت تمثل الدولة الأقوى اقتصادياً وعسكرياً في العالم، إلاّ أنها من الناحية الثقافية تتميز بوضع قلق، هو قلق الأقليات التي تمثل نقطة القوة والضعف معاً في المجتمع الأمريكي. وهذا كافي كي يجعلنا نميز بين البعد الحضاري والبعد الثقافي في الولايات المتحدة الأمريكية. فعلى الرغم من أن هناك مبادئ مشتركة تؤلّف الكلّي الثقافي الأمريكي، إلاّ أن قوة الحضارة التي تتمتع بها أمريكا كفيلة بأن تغطي عن أزمة التوزيع الثقافي التناقضي. المجتمع الأمريكي وكما يؤكد توفللر كفّ أن يكون مجتمعاً جماهيرياً. إنه بالأحرى مجتمع فسيفسائي هو مجال لتنفّذ الأقليات الأقوى. وهينتغتون نفسه يلفت انتباهنا إلى أن الخيط المتبقي، الذي يشدُّ الولايات المتحدة الأمريكية بالحضارة الغربية، هو جملة المبادئ والمؤسسات التي قام عليا المجتمع الأمريكي. وهو يقصد بالتأكيد اللغة والديمقراطية. والآن الخوف كل الخوف من انفراط عقد السوسيو ـ ثقافة الأمريكية. إنه مجتمع الأقليات، مجتمع مسكون بهاجس الخوف والتوجس من الآخر. الثقافة الأمريكية من وجهة نظر علم نفس الأعماق، هي ثقافة الأقلّي. وهذا في الوقت الذي يمثل سرّ قوة الولايات المتحدة الأمريكية ـ عبقرية الأقلي (la genie de la minorite) يمثل أيضاً مدخلاً لسيكولوجيا الرهاب. وعليه، ليس غريباً أن تروج في الولايات المتحدة الأمريكية خطابات، وإن بدت في ظاهرها محرضة على القوة والهيمنة، فهي تخفي شعوراً حادّاً بالتوجس والضعف. وتحديداً التوجس من المستقبل ـ رهاب التوقع ـ.

إذن الحضارة الغربية رغم هذا التفوق المشهود لها، إلاّ أنها تعيش حالة من غياب الأمن. وخراب الحضارة الغربية سيأتي من أقوى حلقة غربية ألا وهي الولايات المتحدة الأمريكية. فهذا الآخر أضحى مسكوناً بهاجس ورهاب مزمنين. إنه يخاف من كل شيء، من التسرب النووي، ومن الخطر الإيكولوجي ومن الدورة الاقتصادية ومن المستقبل.. إنها حضارة خوف الإنسان. هذه الحضارة هي كتلة من الطاقة تحكمها عقلية مختلّة قيمياً. وهذا ما يشكل خطراً على مستقبل البشرية. نعم، على المستوى الاجتماعي والإنساني لا ننكر وجود إنجازات وتراكمات، في صورة مفاهيم ناهضة على قيم غامضة ـ ودائماً هي، على طريقة ماكس ويبر توصف بأنها غامضة أولا عقلانية ـ مثل حقوق الإنسان والديمقراطية والمجتمع المدني و.. وهي حقاً ليست قيماً من إبداع الغرب، وإن تراكمت في حضن حضارته وإعطائها بُعداً مؤسساتيا. إذن لما نقارن ذلك بالجوانب السلبية والنقيضة لهذه الحضارة، نجدها تمثل أمراً محدوداً جدّاً، بعد أن نكتشف أن الغرب هو المسؤول الأكبر عن دمار الشعوب، أو حينما نجد الإنسان في أعتى الدول الديمقراطية يعيش الفزع والخوف والانهيار العصبي والأمراض. فما قيمة الديمقراطية، والمجتمع المدني.. إذا كان الإنسان يسير في اتجاه الإنهيار واللاّ توازن، ولايرى نفسه راضياً عن هذه الحضارة. كل هذا مشهود. والشاهد الأكبر على جزء كبير من هذا القلق هو هينتغتون نفسه، الذي جاء إعلانه مفعماً بهذه التوقعات الرهابية. وكان د. مهدي المنجرة قد كشف عن ذلك في مناسبات متفرقة، عن أن الغرب يخاف من ثالوث خطير: الديمغرافيا ـ وهي هنا منشأ الهجرة إلى الشمال والخطر القادم من الجنوب ـ واليابان، والإسلام. أو التوجس من التحالف الكونفشيوسي ـ الإسلامي.

إذن، في ضوء هذه الثقافة التبشيرية التي تجتاح الغرب اليوم، وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، والتي تنتشر كالنار في الهشيم، يؤازرها في ذلك التبشير الهوليودي.. ليس غريباً أن تطالعنا مقالة لهينتنغتون أو فوكوياما. فإذا كانت رباعيات نوسترادا موس تتوعد بخطر محدق ودمار موعود يتجه من الشرق ـ ومن العرب تحديداً ـ إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فإن ارمسترانغ، يبشر ـ وعلى طريقته في إعلان الحقيقة المجردة ـ بمستقبل أعظم لأمريكا حيث تمثل ناصية أمة إسرائيل ومنتهى الوعد التوراتي. فخطاب نوسترادامومس خطاب توجس. في حين يمثل خطاب ارمسترانغ، خطاب مطمئن من مكر التاريخ. وإذا كان خطاب النهايات لفرانسيس فوكوياما، حاكياً عن نهاية سعيدة لليبرالية الأمريكية جاعلاً منها نهاية التاريخ، وهو بذلك ينحو منحى ارمسترانغ في

تفائليته اللاّ نهائية ـ تلك التي لم يعكّر صفوها التلمودي ماركس نفسه وهو يعلق أملاً على امريكا وبريطانيا في التحويل الرأسمالي الواعد ـ فإن هينتنغتون يمثل خطاباً أقرب إلى نوستراداموس من حيث توجسه واستيعابه لحقيقة الصدام القادم بروح تشاؤمية. وليس ثمة من جديد في هذا التنويع سوى ما يستجد على مستوى حيثيات وتفاصيل التحليل، مع أن الهواجس تظل جوهرياً كامنة في اللاّ وعي الجمعي الأمريكي، وذلك هو سرّ النموذج الحضاري الذي يدعم وجهة النظر الهينتغتونية.

إن ما أريد التأكيد عليه هنا، أن الخطاب الذي تمثله فكرة صدام الحضارات أو نهاية التاريخ، ليست جديدة على الذهنية الأمريكية. وأن لغة الأسطرة والأماني هي هي نفسها التي تنتقل من هذا المستوى إلى ذاك، من المنتج الكاهن إلى الخبير الاستراتيجي.. ومن المبشّر المسياني إلى المفكر السياسي. وهذا معناه ثانية، أن هينتغتون ـ وأيضاً فوكوياما ـ تحدث كأمريكي، لا كصاحب منظور مستقل. ما يؤكد على صراحة هينتنغتون ووضوحه أحياناً. ذلك الوضوح الذي أتى في لحظته المناسبة، حيث نهاية أسطورة معسكر نقيض وأفول نجم حرب ايديولوجية وسياسية باردة!

■■ هينتينغتون.. النموذج الحضاري، أي جديد؟

لازلت أتساءل عن السر وراء الاستنفار الكبير الذي تزعمته نخبنا الثقافية والسياسية على إثر صدور مقالة الكاتب الأمريكي صاموئيل هينتنغتون في مجلة Foreign affairs. هل ما تم الإعلان عنه، مُثير، حقاً، للدهشة؟

طبعاً ليس ثمة غير جواب وحيد على هذا التساؤل، إن نخبنا المثقفة والسياسية اختارت منحى المعرفة النمطية، وليس إرادة المعرفة. وهي بذلك بالغة الإتقان لفن الانفعال لا لعبة الفعل. لا بل إنها تتقن فن الاقتباس الانفعالي، أي حتى انفعالها مستعار! وهذا أمر غدا واضحاً للجميع. إن نخبنا أصبحت اليوم أقل شأناً من أن تنفعل بله أن تفعل. لقد فضلت إعادة إنتاج التفاعلات التي تجري على غير مسرحها. فردود الأفعال التي أثارتها مقالة صامويل هينتنغتون في أوربا وفي أمريكا من قبل أنصار حوار الحضارات، كان لها ما يحركها ويبعثها. فمقولة (الصدام الحضاري) جاءت في سياق تطور قفزي في درجة الأداء السياسي والاقتصادي والتقني الغربي وانهمار الراسميل بفعل انتصار الخيار الرأسمالي وعولمة السوق. وعلى الرغم من أن التداعيات التي أدت إلى انبعاث ما أسماه جورج بوش حينها، بالنظام العالمي الجديد، جرى الشوط الأهم فيها

داخل محيطنا الإقليمي، إلاّ أن انفعالنا بالحدث ـحيث لم يكن انفعالاً واعياً مستوعباً لحقيقة الأزمةـ نابع من حالة تمثيلة للسجال الذي جرى في أرجاء أوربا وبعض الأوساط الأمريكية، ورغبة في مواصلة مشوار ما يُسميه صديقنا د. غريغوار مرشو بفعل (التمسرح).

لقد تراءى لصامويل هينتنغتون، أن الحروب القادمة هي حضارية حتماً. وأكد على أن حرب الخليج لم تكن مستثناة من ذلك. كان هذا الأخير يستند إلى أقوال وآراء وتصريحات، تلقفها بانتقاء شديد من سياسيين وخطباء من مختلف المستويات والأهواء.

إذن من حقنا أن نتساءل عن الجديد في مقالة (صدام الحضارات). وقد كنّا منذ مطلع التسعينات وقبلها نملأ بها مقالاتنا حتى مللنا. وكان د. مهدي المنجرة في معمعة حرب الخليج الثانية قد أصدر كتابه (الحرب الحضارية الأولى). بل وفي كل تاريخنا الحديث، كنا ننعت مواجهتنا ضد الغرب على أنها مواجهة حضارية. وإذا كان هينتنغتون قد استمع لهذا الدرس، واستوعبه إلى حدّ ما، فإن نخبنا التي كانت بالأمس تستهين بهذا الطرح الأنموذجي، وتتحدث بنمطية أخرى عن اختزالات أدلوجية مختلفة، ضلت تصم آذانها وتهزم إرادة المعرفة في حلبة خياراتها ومشهد استعاراتها.

ألم يكن ذلك كافياً لاستدراج نخبنا لفتح نقاش واسع حول هذا الموضوع. أم أن الأمر ما كان له أن يواجه أزمة التضخم في انشغالاتنا الفكرية، لولا أن المقالة جاءت من قبل الخبير والمستشار الأمريكي. وإذن، رجعنا إلى صدق افتراضنا بأن الدهشة سياسية وليست معرفية!

وبغضّ النظر، إن كان هينتنغتون مستوعباً قديراً للدرس التاريخي أم أنه لم يزل قارئاً سيئاً لأحداثه، فإننا نلاحظ قدراً من الصراحة فيما يعلنه. إن التعليل الذي تقدم به واقع في سياق تهيئ للرأي العام الأمريكي خاصة وللغرب عموماً. فهو ليس تحريضاً مبنياً على الديماغوجية السهلة ـوإن كنا لانعصمه من السقوط فيها بين الفينة والأخرىـ بل هو رأي مبني عن توقُّع مدروس سعى هينتنغتون من خلاله إلى تقديرما ستواجهه الولايات المتحدة الأمريكية من تحديات قادمة. ثمة توجس كبير ثاوي في ثنايا النصوص التي نشرها هينتنغتون. فهو يصف مستقبلاً زاخراً بالتناقضات الحضارية، يقدم على أساس ذلك نصحاً للولايات المتحدة الغربية بأن لا تغامر في صناعة المستحيل. أي العدول عن

سياسة الادماج القسري. بل إنه يدعو إلى بناء الغرب بناءاً محكماً ضمن حدوده الطبيعية وفي أفق تصور مختلف عن الحضارات.

أي بناء غرب فريد لا غرب عالمي. فهي على أية حال، رؤية استراتيجي لديه خبرة ودراية بالحجم الحقيقي للغرب، وتحديداً للولايات المتحدة الأمريكية. الحجم الذي يبدو متواضعاً إلى حدّ لا يقوى فيه على ردّ انبعاث الحضارات من تحت الرميم، ولا من جعل العالم يخضع لـ(عمى الألوان) والنموذج الحضاري الأوحد!

■■ الموضوعي واللاّ موضوعي في النموذج الحضاري

إن مناقشتنا لهينتغتون لا تستهدف النتائج التي توصل إليها. ذلك لأنها نتائج متوقعة سلفاً. لكن ثمة ما يكشف عنه نص (صدام الحضارات)، وينطق بما لم ينطق به الخبير الأمريكي نفسه. إنه نص متوتر يتقارع فيه الموضوعي بالغائي. وتتساكن عنده إرادة الاختلاف بإرادة الاحتواء. ويتهامس داخله هاجس الرهاب مع روح الاطمئنان.. والتشاؤم بالتفاؤل.. النص الهينتنغتوني ليس خلواً من أفكار داعمة لمشروعية الخلاف كما لا يمكننا اعتباره وثيقة للخلاف. إنه لا يقرؤ الحضارات من منظور مثالي. ذلك لأنه يحلّل من أجل دعم مسلسل تكوين الرأي في السياسة الأمريكية. إنه بهذا الاعتبار نصّ استراتيجي يقرأ الواقع بعين الممكن ـ المحتمل، لا بعين الواجب (اللوي) أو الأخلاقي. وفي هكذا أحوال، يكون (الصدام) هو سيد الموقف. إذْ الصدام الذي يتحدث عنه هينتنغتون ليس صداماً منمطاً، بل هو صدام مفتوح. قد يكون العنف والواجهة العسكرية هي إحدى أشكاله الممكنة. فالحضارات التي يتحدث عنها هينتنغتون هي هويات ثقافية، تشكل الدول ديناميتها الأقوى. إن احتدام الصراع هو ضرورة يمليها واقع الدولة باعتبارها اللاّعب الرئيسي في العلاقات الدولية والمسؤول عن إرادة الأزمات. إن هينتنغتون يحدثنا عن صور وكليشهات لا عن ديناميات. فهو يستند إلى مظاهر الصراع لا إلى فواعله. إن سقوط الاتحاد السوفياتي، لا يعني نهاية الصراع السياسي والأدلوجي أو الاقتصادي. فطالما ثمة دولة، هناك مصالح من ذاك القبيل. يقول: «والغرض الذي أقدمه، هو أن المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد لن يكون مصدراً ايديولجياً أو اقتصادياً في المحل الأول. فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية. والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدراً ثقافياً. وستظل الدول / الأمم هي أقوى اللاّعبين في الشؤون الدولية. لكن النزاعات الأساسية في السياسات العالمية، ستحدث بين أمم

ومجموعات كما حضارات مختلفة وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك أن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل. وسيكون النزاع بين الحضارات هو المرحلة الأخيرة في تطور النزاع في العالم الحديث»

■■ الدرس الهينتينغتوني .. أو حينما يشهد شاهد من أهلها

ولعله من باب الإنصاف أن نعترف لهينتنغتون ـ قبل مضينا في نقد أطروحته حول صدام الحضارات ـ بنهجه طريقاً واضحاً ولغة تتمتع بلياقة نادرة من الصراحة. وهو أسلوب يعري ويعلن عما ظل خافياً في العادة من قبل صناع القرار الأمريكيين الأوربيين على السواء. وهو بذلك يقدم خدمة جديرة بالتقدير للعالم الثالث كي ينظر في شروط وإمكانات نهوضه. وأيضاً للعالم العربي والإسلامي، رؤية فاضحة للسياسة الأمريكية مفيدة في لمّ فصامية الموقف. خصوصاً موقف أولئك الذين يتعاملون مع الأحداث من منطلق الدرس السياسي النظري للعلاقات الدولية بصورة آلية تستبعد أبعاد اللعبة، التي لايجرأ ـولعله لايملك لذلك مفردة في القاموس المحلي ـ أن يصفها بأنها لعبة إمبريالية محكمة الصنع. وعليه، يمكننا أن نتوقف عند الدرس الهينتنغتوني، وعند ما هو معلن وكاشف في أطروحة صدام الحضارات. إن ثمة حقيقتين تميزان مقالة ـ أو بالأحرى مقالات ـ هينتنغتون بهذا الخصوص. الأولى كونه يعكس وجهة النظر الأمريكية الاستراتيجية، ويعبر عن أهدافها ومصالحها... الثانية، كونه يترجم هذه الأهداف ويعبر عنها بصورة صريحة ومعلنة. وبتوفر هذا النّص على هاتين الحقيقتين، التمثيل الرسمي والصراحة المعلنة، يصلح إذاك وثيقة فاضحة للعقل السياسي الأمريكي. ويمكننا صوغ الوثيقة الهينتنغتونية الفاضحة في المحاور التالية:

الدرس الأول

وهو يتصل بالتصريف الأمني والقانون للأهداف والمصالح الإقليمية الغربية. من هنا أقول: لم يكن القانون الدولي يحض بقداسة حقيقية من قبل الكبار الذين تواضعوا عليه تحت السحب الرمادية لما بعد الحرب. وفوق ركام الخرائط الممزقة على أرضية النفوذ المعاد توزيعه وانتشاره. فاللاّعب الأقوى في زمن الحرب لا يجد مناصاً في أن يستكمل باقي أشواط اللعبة في أزمنة السلم. وقد ظل الغرب وفي طليعته الولايات المتحدة الأمريكية تخاتل سياسياً وتناور خلف المنتظم الدولي، ماسكه بناصيته، متحكمة بدواليبه، متفننة

في فقه الحيل وتقنية المخارج في المبادئ والأعراف المنظمة للعلاقات الدولية.

إن الغرب وأمريكا ماسكة بناصيته، غير ملزم بقرارات الأمم المتحدة، لأنها ماسكة بعصب الحياة فيها سواء على مستوى مواردها المتوقفة عليها أو بحسب سلطة الفيتو.. أو المناورة داخل الأمم المتحدة ومجلس الأمن والهيئات والمؤسسات التجارية الدولية.

إن قرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن وصندوق النقد الدولي.. كلها قرارات تصب في الأهداف والمصالح الغربية، إلاّ أنها تكتسي طابعاً شرعياً. هذا الدرس، يكشف عن أن محاولات الجنوب في التنمية والاستقلال السياسي سوف تُواجه بوسائل الإعاقة الممكنة والحصار الذي يأخذ صبغة شرعية. إننا في زمن يشهد صناع الرأي والقرار فيه على أن الاستقلال السياسي والتنمية الاقتصادية يلازمها بالضرورة صدام بين الحضارات.

يقول صامؤيل هينتغتون: «إن الغرب حالياً في أوج قوته، مقابلة بالحضارات الأخرى. فقد اختفت الدولة العظمى الخصيمة له من على الخريطة، والنزاع العسكري بين الدول الغربية أمر لا يتصور، والقوى العسكرية للغرب بلا منافس [..] وهو مهيمن على المؤسسات السياسية والأمنية الدولية. وتتم تسوية القضايا السياسية والأمنية العالمية بطريقة فاعلة بواسطة مجلس إدارة مكون من الولايات المتحدة وألمانيا واليابان. ولكها ترتبط بعضها ببعض بعلاقات وثيقة بصورة غير عادية بما يستعبد البلدان الأقل قوة وغير الغربية أساساً. إن القرارات التي يتخذها مجلس الأمن أو صندوق النقد الدولي، واليت تعكس مصالح الغرب، تقدم للعالم باعتبارها قرارات تعكس رغبات المجتمع العالمي، بل إن تعبير (المجتمع العالمي) نفسه أصبح اسماً جماعياً ملطفاً يحل محل (العلم الحر) لإضفاء مشروعية كونية على الأعمال التي تعكس مصالح الولايات المتحدة والدول الغربية الأخرى. ويدعم الغرب من خلال صندوق النقد الدولي والمؤسسات الاقتصادية الدولية الأخرى مصالحه الاقتصادية، ويفرض على الأمم الأخرى سياسات اقتصادية يرى أنها مناسبة [...] والواقع أن الغرب يستغل المؤسسات الدولية، والقوى العسكرية والموارد الاقتصادية لإدارة العالم بطرائق تحافظ عل الهيمنة الغربية، وتحمي المصالح الغربية وتدعم القيم السياسية والاقتصادية الغربية»

هذا النّص ـ قد أوردناه هنا لأهميته ـ لايقدم شيئاً جديداً لدى المحلل الثالثي. فاللعبة باتت مكشوفة أكثر من أي وقت مضى. لكن الدرس الذي يستخلص من هذه الشهادة

الهامة، هو أن ثقتنا بالمؤسسات الدولية لا يشفع لنا في مسلسل استحقاقاتنا وتوازناتنا السياسية. الأمر يتعلق بتحسين أدائنا الفعال والمناورة داخل المشهد السياسي الدولي. هذا لا يتم إلاّ بالممانعة الفعّالة. أي الدخول إلى اللعبة السياسية بدربة عالية على المناورة، والانخراط في المنافسة الاقتصادية بعقل الإنتاج وروح الشراكة وحسن التدبير. الأمر الذي يعني، التحول من اقتصاد التبعية والمساعدات.. إلى اقتصاد التضامن الإقليمي والمنافسة والإنتاج والتنمية المستدامة. الدرس الهينتنغتوني يعلمنا أن المؤسسات والمنظمات الدولية، أدوات بيد القوى الغربية. وأن شروط النهضة والإنماء تنبع من داخل هذه البلدان وليست منحة دولية. أي أن للتنمية مساراً شاقاً من الكدح والبناء والممانعة والمناورة .. ذلك هو الطريق الصعب لكنه ـ للأسف ـ الطريق الأوحد للحاق بالركب.

الدرس الثاني

وهو يتعلق ببؤس سياسة التغريب والفصل بين هذه الأخيرة ومطلب التحديث. وهي من أهم الدروس التي يقدمها هينتنغتون، ليس للغرب فحسب، بل وأيضاً لعموم العالم غير الغربي ولنا كعرب ومسلمين تحديداً. يتحدث هينتنغتون عن ظاهرة البلدان الممزقة. وهي تلك التي لا تزال طور البحث عن هويتها الحضارية. وضرب مثلاً عن أبرز نموذج للبلدان الممزقة بتركيا والمكسيك. «وعادة ما يرغب زعماؤها في إتباع استراتيجية الانضواء في قافلة العربات، وجعل بلدانهم أعضاء في الغرب، لكن تاريخ هذه البلدان وثقافاتها وتقاليدها ليست غربية. وتركيا هي أبرز وأوضح بلد ممزق».

لقد استعرض هينتنغتون في مقالاته ـ دعماً لمقولة الصدام أو النموذج الحضاري ـ أهم الخصائص التاريخية والثقافية للحضارة الغربية. وهي خصائص لايشاركه فيها أحد. لذا كان الغرب فريداً لا عالمياً في تصوره. من هنا تتأكد استحالة الاندماج والتخلي عن نموذج حضاري آخر وادعاء الانتماء للغرب. إن الحضارات بما هي هويات ثقافية جذورها أنفذ من أ ن تقتلع بمجرد إعلان قرار سياسي لنخبة سياسية. يتساءل هينتغتون حول ما إذا كان من الواجب أن تتخلى المجتمعات الغربية عن حضارتها وتتبنّى جوهر الحضارة الغربية؟ فـ «من حين إلى آخر، يظن بعض زعماء هذه المجتمعات أن ذلك أمر ضروري. وقد صمّم بطرس الكبير ومصطفى كمال أتاتورك على أن يجعلا مجتمعيهما حديثين. وكانا مقتنعين أن هذا يعني تبني الحضارة الغربية، حتى إلى حدّ استبدال غطاء الرأس التقليدي بغطاء الرأس الغربي. ولكنهما خلقاً من خلال هذه العملية، بلدين (ممزقين) غير واثقين بهويتهما القومية. كما أن المستوردات الثقافية الغربية لم تساعدهما

مساعدة ذات شأن في سعيهما إلى التحديث»!

وهذا يعزز رأينا في الفصامية اللاّئكية المتطرفة، التي ترى في الموروث القيمي والثقافي الغربي طريقاً وحيداً ومطلقاً للتحديث. إنها الأفكار الفصامية التي لن تؤدّي إن هي اكتسبت سلطة وقتية إلاّ إلى إنتاج ما أسماه هينتنغتون بالبلدان الممزقة. ففي مقابل ذلك، كان هينتنغتون يثمن المواقف والسياسات التي ـ وخلافاً لمنحى الدول الممزقة ـ اختارت منحى التحديث لا التغريب. فالدرس الذي يتحفنا به هينتنغتون، هو أن فصاميتنا تبدأ برؤيتنا للتغريب والتحديث بعين الوحدة. والحال أن تماسكنا وانسجامنا يبدأ لما تصبح رؤيتنا لهما بعين الاثنينية. أي إخراج المفهومين من مستوى المعانقة إلى فسحة المفارقة. إن الحداثة طارئة على الغرب. وإذا أردنا أن نرجع إلى الدرس الفيبري، نقول أنها واردة على نحو مفاجئ وغامض أولا عقلاني. الغرب، وكما يقول هينتنغتون باختصار: «كان غربياً قبل أن يصبح حديثاً بزمن طويل»!

نعم قد تكون الحضارة الغربية، غربية وحديثة في آن معاً.. لكن هذه الحلولية ـ وكما أكدنا سابقاً ـ هي حضور أقوى لثقافة منسجمة ومتحدة مع الحداثة التي تنتجها. إن تمثل هذه الحلولية من قبل ثقافات غير غربية أمر مستحيل. لأن الغرب غرب، والحداثة حداثة، واتحادهما هو تاريخي. يبدوا أن هينتنغتون يرى إلى موضوع الحضارات بمنظار باراديغمي على منحى توماس كون. فالحضارة غير قابلة للاستبدال. وكأنه يرى أنها تُصنع لمرة واحدة فقط. ويلفت هينتنغتون إلى تجارب حضارات غير غربية حاولت أن تكون حديثة من دون أن تكون غربية، لكنها فشلت، باستثناء اليابان. وهذا لا يعني أن الخيار المعاكس هو الأكثر إحرازاً، لأن فكرة النموذج الحضاري ترى في التغريب ما يخلف تمزقاً وإحباطاً وفشلاً محتماً للتحديث. بل إن هنتنغتون، لا يرى اليابان مستثناة في هذا المسعى التحديثي اللاّ تغريبي، إلاّ لأنها استطاعت أن تلحق بالغرب وأن تنافسه باقتدار. أما الحداثة فقد تحققت بصور متفاوتة في دول آسيوية وعربية..

هناك فيما يقدمه هينتنغتن إشارات إلى المنحى الأكثر أهمية في مسيرة التنمية والتحديث بالنسبة (للحضارات) غير الغربية. فهو يتوقع أن هذه الدول ستواصل محاولاتها على طريق الحصول على التقنية والمهارات وغيرها من عناصر التحديث دون أن تتخلى عن تقاليدها وثقافتها.. وهذا يجعلها تزداد قوة اقتصادية وعسكرية بالنسبة إلى الغرب «ومن ثمة يتعين على الغرب أن يتراضى بصورة متزايدة مع هذه الحضارات الحديثة غير الغربية التي تقترب قوتها من قوته، وإن كانت قيمها مصالحها تختلف بصورة

كبيرة عن قيمه ومصالحه». فمسار التنمية والتحديث ليس بالضرورة هو مسار التغريب. «التحديث والتنمية الاقتصادية لا يتطلبان التغريب الحضاري، كما إنهما لا ينتجانه».

فهينتنغتون، لايرى التحديث مستقلاً عن التغريب فقط، بل إنه يؤكد على أن التحديث في الدول الغربية يعزز من خيارها الحضاري ومن نهضتها الثقافية. فالتحديث يُنتج ردة حضارية ويولد التزاماً بالموروث الثقافي. بل «وعلى مستوى المجتمع، يعزز التحديث الثروة الاقتصادية والقوة العسكرية للبلد بأسره. ويشجع ثقة الناس بتراثهم، ويؤكد انتماءهم الثقافي».

وهنا تتراءى الاحيائية الدينية والعودة إلى الأصول الثقافية أمراً طبيعياً في ضوء النموذج الحضاري. وحتى وإن كان هينتنغتون يلفت إلى أن العودة إلى الأصول، التي عادة ما تأخذ شكلاً دينياً، يؤدي عادة إلى مواقف معادية للغرب، إلاّ أنه لم يخف حقيقة كون هذا الرجوع، نتيجة للتحديث. فالحداثة قد تكون غربية ـ كما هو الأمر في الغرب ـ وقد تكون معادية للغرب ـ كما هو شأن الحضارات المعادية ـ إن الرجوع إلى الأصول الثقافية والدينية، عادة ما ينتج عن التحديث «إذ أن إحياء الدين في العالم نتيجة مباشرة للتحديث».

إن واحداً من الدروس التي تستخلص من النص الهينتنغتوني، هو أن التغريب مفهوم أجنبي عن التحديث. وأن التغريب هو قضية براديغمية، وليس قضية متاحة بلا جذور. وإذا ما اعتبر التغريب أمراً ضرورياً وملزماً، فذلك هو الطريق المعبد للنزعة الإمبريالية. فهو منزع غير أخلاقي. إن الاعتقاد «أن الشعوب غير الغربية يجب أن تعتنق القيم والتقاليد والحضارة الغربية هو، إذا أخذ مأخذ الجد، أمر غير أخلاقي في دلالاته»!

الدرس الثالث

له علقة شديدة بالدرس الثاني. أي ما يتعلق بكونية النموذج الحضاري الغربي. وقد أوضح هينتنغتون بما فيه الكفاية، أن الحضارة الغربية، وإن بدت متفردة، فهي ليست عالمية. هو منظور باراديغمي للنموذج الحضاري، منظور بنياني. إن تعميم النموذج الغربي بحجة التحديث، هو في نظر المحلل الأمريكي خطر زائف «يقوم على الغطرسة وسوء التقدير». حتى لكأن هذا الأخير يرى في التغريب أمراً مستحيلاً من الناحية البنيانية. فمجرد انتقال (الكولا) والأطعمة والألبسة الغربية، لا يعني أن العالم أصبح غربياً. بل إن انتقال هذه المنتجات بين الحضارات قديم قدم التاريخ. وما كان له أن يؤثر على الثقافات

المحلية. لا، بل إن اختزال الحضارة الغربية في مجرد منتجات للاستهلاك، هو انتقاص وتتفيه للحضارة الغربية. تلك التي تحتوي على مضامين حضارية أرقى. إنها حضارة (الماجنا كارتا) وليس (الماجنا ماك)!

إن هينتنغتون يدرك الحجم الطبيعي للحضارة الغربية. بل ويدعوها إلى إعادة بناء نفسها ضمن حدودها الطبيعية. وأن لا تنزع إلى العالمية. ففضلاً عن أن العالمية، هي مطلب مستحيل وخطير في آن معاً من وجهة نظر النموذج الحضاري، فإن الغرب لم يعد قادراً على تحقيق حلمه الخاطئ ذاك. وإذا تمكن الغرب من نشر بعض من قيمه وثقافته، فذلك راجع إلى انتشار القوة الغربية، (فالحضارة تتبع القوة).

وليس ثمة طريق آخر لتحقيق هذا الهدف غير ممارسة الإكراه الوحشي،: «إن الإمبريالية هي النتيجة المنطقية الضرورية للنزعة العالمية». ذلك لأن العالمية لا تتحقق إلاّ بممارسة العنف. وفضلاً عن هذه المزاوجة بين العالمية والإمبريالية، فإن الواقع لم يعد يسمح بإحكام السيطرة. إن هينتنغتون يرى إلى القدرة الغربية على تحقيق العالمية بكثير من الازدراء «وإضافة إلى هذا، لم يعد لدى الغرب باعتباره حضارة ناضجة، القوة الاقتصادية والسكانية الدافعة والمطلوبة لفرض إرادته على مجتمعات أخرى، بل إن محاولة ذلك سوف تكون بمثابة سلوك مناقض للقيم الغربية نفسها فيما يتصل بحق تقرير المصير والديمقراطية». ومن هنا يأتي الدرس الهينتنغتوني للغرب وللعرب، وباقي الحضارات غير الغربية. كون الغرب أمس عاجزاً عن تحقيق عالميته. بل ويتعين عليه أن يستوعب هذا العجز على الاحتواء لصالح نزعة الاختلاف.

فالغرب يواجه «الحاجة إلى أن يتكيف مع تدهور قدرته على فرض قيمه على المجتمعات غير الغربية. وهكذا يصبح الكثير من أنحاء العالم حديثاً بقدر أكبر، وغربياً بدرجة أقل) وعليه، تغدو العالمية وهْما مستحيل التحقق. ويبدو الغرب أعجز بكثير من أن يحقق حلمه وطموحه إلى العالمية. وإذا كانت العالمية حسب هذا المنظور، أمراً مستحيلاً وخطيراً، فماذا عن العولمة؟ إنها بكل تأكيد، الصورة القسرية لانهمار الرأسميل وزرع الأنماط بالترغيب ـ الاستثمار ـ والترغيب ـ العزلة والحصار ـ فتكون العولمة ذاتها بهذا المعنى خطراً مضاعفاً أكثر من العالمية. إن هينتنغتون أورد أرقاماً على انحسار قوة الغرب. وتقلّص منسوب تداول اللغة الإنجليزية في العالم. حيث بدا ما هو أهم عند الغرب أقل أهمية لدى الأغيار!

الدرس الرابع

يتصل بما يتعين علينا فعله في ضوء هذه المعطيات التي أوردها هينتنغتون. حيث بدا الغرب في حدوده الطبيعية أعجز من أن يقتل فينا إرادة التحرر والإنماء. وإن كان ولا يزال يناور ضد إنماء الجنوب ونهوضه، إلاّ أن العجز بدا ينخر قوى الغرب وقدراته. فثمة معطيات تشكل بؤر ضعف في الكيان الغربي. يذكرنا بها هينتنغتون، وهي غاية في الأهمية. فالحضارة الغربية اليوم، عكس الحضارات الإمبراطورية السابقة، ديمقراطية، مركبة من اتحادات فيدراليات وكونفدراليات، ونظم ودول.. فالغرب ظل مرتعاً لقوميات مختلفة. وعلى الرغم من أن اللاّتينية هي الإرث المشترك لدى الغربيين، إلاّ أن هذه اللغة سرعان ما تفرعت عنها لغات مختلفة ذات خصوصيات شتى. هذه المعطيات هي في الواقع مصدر رُهاب مستقبلي في نظر المحلل الغربي. ما يعني أن التحدي الذي يواجه الغرب هو واجب تقوية نفسه وتعزيز حضارته. وذلك بأن يكفّ عن أوهامه. فلقد «حان الوقت الذي يجب أن يتخلى الغرب فيه عن وهم العالمية وأن يعزز حضارته وتماسكها وحيويتها في العالم من الحضارات [...] ويتوقف مستقبل الغرب إلى حدّ كبير على وحدته».

والخطر اليومي مضاعف بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية. القوة الغربية الأولى المهددة بأن لا تظل غربية، في ظل التنوع الاثني والعرقي المتزايد بصورة مضطرة. «ويقدر مكتب التعداد أنه بحلول عام 2050 سيضم الشعب الأمريكي 23 في المئة من الإسبان و 16 في المئة من السود و10في المئة من الأمريكيي والآسيويين». وربما استطاعت أمريكا احتواء الهاجرين النازحين من مختلف الأقطار الأخرى واندماجهم في الثقافة الأمريكية ـ الأوربية . لكن السؤال، الذي يطرحه هينتنغتون: «فهل سيستمر هذا النمط سائداً عندما يصبح 50 في المئة من السكان من الإسبان أو غير البيض؟ هل يتم استيعاب المهاجرين الجدد في الثقافة الأوربية التي سيطرت على الولايات المتحدة؟ وإن لم يفعلوا ذلك وأصبحت الولايات المتحدة متعددة الثقافات حقاً وسادتها الصدامات الداخلية بين الحضارات، فهل تستمر باعتبارها ديمقراطية ليبرالية؟ إن الهوية السياسية للولايات المتحدة راسخة بجذورها في المبادئ التي عبرّت عنها وثائق تأسيسها. فهل يعني نزع الطابع الغربي عن الولايات المتحدة، إن حدث، نزع الطابع الأمريكي عنها أيضاً؟ ولو تحقق ذلك وكفّ الأمريكيون عن الالتزام بأيديولوجيتهم السياسية الديمقراطية ذات الجذور الأوربية، فإن الولايات المتحدة كما نعرفها، تكفّ عن

الوجود وتتبع الدولة العظمى الأخرى التي كانت محددة ايديولوجياً، إلى كومة من رماد التاريخ».

ففي ضوء هذه المعطيات التي يتحدث عنها خبير أمريكي، بكثير من التوجس، ندرك أن الغرب المسكون أبداً بُرهاب الإمحاء من صقع الوجود، يمكننا العودة إلى ضرورة بناء كياننا وتعزيز خيار نهضتنا وإنمائنا. إن ذلك كما يراه هينتنغتون، يتم بصورة تلقائية، في ظل الديمقراطية. فهذه الأخيرة، حيثما أصبحت خارج المشهد السياسي الغربي، فإنها تغذّي نزعة العودة إلى الجذور، وتنمي جبهة المعارضة للغرب. ونفهم من ذلك وبصورة أخرى، أن الديمقراطية في العالم غير الغربي، هي آلية كفيلة بتقوية الداخل، إذا ما أصبحت ديمقراطية محلية حقيقية. إن هينتنغتون، ينظر إلى التحالفات التي تجري في الضفة الأخرى كخطر يسعى إلى نزع القوة من الغرب. ومن هنا دعوته إلى تعزيز الروابط بين الكيانات الأوربية والغربية، خصوصاً على المستوى الاقتصادي. ويرى هينتنغتون، أن الخلافات التي تحدث بين أوربا وأمريكا ليست خلافات حول مصالح، بل هي خلافات ناتجة عن سياساتهما (تجاه أطراف ثالثة). وهذا الخلاف هو بالتأكيد غير نافع بالنسبة للغرب.

إن الشرخ الحاصل في السياسات الأوربية تجاه مصالحها في آسيا والشرق الأوسط، هو في نظر هينتنغتون خطر عليها من الناحية الاستراتيجية. خاصة، وأن دولاً مثل الصين، استغلت هذا الخلاف، لمزيد من زرع الشقاق بين الدول الغربية. إذن، يمكننا القول، أن الغرب قابل للتصدع. وأن مهمة العالم غير الغربي هي اليوم نهوضه واستيعابه لهذا الدرس، من أجل مزيد من المناورة والضغط، لتفتيت الموقف السياسي الغربي. وطبعاً، نحن نتحدث عن غرب سياسي تقليدي وليس الغرب الهينتنغتوني النموذجي الذي لو تمت له قائمة، لكفّ عن سياسة الهيمنة والاحتواء. ولاستوعب الاختلاف الحضاري والثقافي أكثر من أي وقت مضى.

إن الأمة العربية والإسلامي وهي تحتوي على الشروط الضرورية لتعزيز كيانها وقوتها، الشروط التي تكاد تنعدم في الغرب الموحد نفسه، وحدة اللسان والجغرافيا والدين والثقافة والتقاليد.. بل إن للأمة من الشروط الديمغرافية والأيكولوجية ما هو كفيل بتعزيز هذه الجبهة، لمزيد من المناورة داخل المشهد الدولي. الدرس الهينتنغتوني إذن بالغ الأهمية إذْ أهم ما فيه، أنه يعزز مصداقية رؤيتها عن النموذج الحضاري وأهميته المعيارية. وهي دروس رافقتها أفكار وآراء غاية في الخطورة أيضاً. فالنص الهينتنغتوني، هو وثيقة ثمينة

شاهدة على علاقة متوترة بين كيانين ثقافيين. وسوف يكون الآتي مناقشة للوجه الآخر لأطروحة صدام الحضارات، لكي نستوعب الدرس مرتين!

■■ تناقضات هينتنغتونية

في تقديرنا أن المأزق الذي وقع فيه التحليل الهينتنغتوني ذو شعبتين:

ـ **الأولى**: كونه يخلط خلطاً مفهومياً بين الثقافة والحضارة. وهذا الخلط وإن كان تقليداً أمريكياً، إلاّ أنه يؤدي إلى حالة من التناقض. فمطالب الكيانات الثقافية ليست بالضرورة مطالب حضارية. وأن الممانعة الثقافية لا تعني بالضرورة الممانعة ضد المنتج الحضاري. هذا فضلاً عن أن خلطاً كهذا بين الثقافة والحضارة قاصر عن توفير الرؤية الجوهرية عن حقيقة الحضارات!

ـ **الثانية**: أن هينتنغتون يرى الحضارة كموضوع هلامي، أو كفكرة في الأذهان لا تأسيساً في الواقع. وهو لذلك يميز بين الصراعات السياسية والاقتصادية والأدلوجية، وبين الصراعات ذات المنشأ الحضاري. وكأن الصراع يدور بمعزل عن الأبعاد السياسية والاقتصادية والأدلوجية. وبلا شك ، فإن رؤية كهذه لا تستطيع النفوذ أكثر في صلب الإشكالية. لأن الصراع الحضاري دائماً وأبداً، كان يتمظهر في تقاطع المصالح السياسية والاقتصادية. وأن الحضارات، كانت تتدافع خلف واجهات أدلوجية. ومع ذلك نقول، بأن الحروب والنزاعات الأدلوجية والسياسة والاقتصادية تضاعفت واستفحلت عشية انهيار المعسكر الشرقي. وإن سقوط الأدلوجة الاشتراكية، لا يعني نهائياً أنّ العالم مجبور على ترك الأدلوجة رأساً.

إن هذه الأخيرة ليست خياراً ممكناً، بل هي حتمية في الوجود وفي الصراع. سواء أكان صراعاً سياسياً أو اقتصادياً، أو كان صراعاً حضارياً. على أن صراعاً كهذا، لا يتم إلاّ على أرضية المصالح السياسية ـ الاقتصادية، وبلغة أدلوجية. فما يتحدث عنه هينتنغتون، هو ضرب من الانتقال من المصاديق إلى الكليات. وكأن الحضارات بالونات من هواء، تتدافع فيما بينها أو مواجهات بين طواحين الهواء. إن محرك الحضارات، هو المطلب الحيوي. وما السياسة إلاّ فن في إدارة هذا المطلب. لا بل إن السياسة نفسها لا تتصرف إلاّ في صورة أدلوجية!

الخلط الذي وقع فيه هينتنغتون له صور شتى.. فبخلطه بين الحضارة والثقافة، خلط

أيضاً بين النزاعات العرقية والأثنية والدينية وبين النزاعات الحضارية. مع أن هذه النزاعات قد تستفحل داخل المنظومة الحضارية الواحدة. كما أدى به ذلك إلى التفريق بين الكلّي الحضاري ومصاديقه السياسية والاقتصادية والأدلوجية. ويخلط هينتنغتون أيضاً بين الخلاف والصدام ـ مع أنه يلتفت إلى ذلك بين الفينة والأخرى ـ وهو الخلط الذي يؤدي إلى حتمية الصدام. بل إن نهج الخلط يمتد إلى ما بين التاريخ والجغرافيا. فهينتنغتون ينظر إلى العالم الإسلامي كوحدة خالصة وكذلك هي نظرته للإسلام. فلا يفرق بين التصريح العالم والتصريح العامي.. ولا يميز بين الإسلام الأفغاني والإسلام التركي أو الإسلام العربي من ناحية التأثير الاثني والقومي.. فهل ما يجري في افغانستان، ممكن تفسيره بغير الرجوع إلى العامل العرقي أو الاثني والطائفي. فهينتنغتون يحلل أوضاعاً بصورة يغلب عليها الطابع السياسي والاستراتيجي حتى وهو يمعن في هذا الاستبدال الحضاري. وبالتأكيد لا ننتظر من المحلل الأمريكي أن يقرأ الأوضاع من وجهة النظر المخالفة، حيث يراها وجهات نظر نقيضه، لكيانات ثقافية معادية لغرب فريد. وهذا الموقف يستند إلى منظور الدولة ـ الأمة، لا الحضارة بوصفها الكلي الذي يتجاوز الحدود والمسافات الإقليمية. فالتحليل السياسي للعلاقات بين الدول يرى في صراع الدول حول المصالح، أمراً طبيعياً. وهينتنغتون الذي ينقل المفهوم نفسه إلى مستوى العلاقة بين الحضارات، يشير إلى أن الصراع لا يعني بالضرورة، العنف أو الحرب. وكأنه يتحدث عن تحول في الممثلين الدوليين، بحيث تصبح الحضارة هي باعث الصراع لا الدّول.

وفي هذه الجزئية تبرز إحدى تناقضات هينتنغتون، باعتباره يصر على أن الدول ستظل لاعباً رئيساً في العلاقات الدولية. ما يدل على أن المحلل يخفق في أن يجد الخيط الناظم ما بين منزع الحضارات ومنزع الدول. وكيف يمكننا استيعاب منزعين مختلفين، إذْ النزوع الحضاري قد يكون عبر دولي في حين النزوع الدولي قد يكون نقيضاً للنزوع الحضاري. هنا فقط قد نصادف القراءة السيئة للأحداث والمنظور التناقضي لعلاقة الدول بالحضارة. إن هذا التناقض واضح في مقالات هينتنغتون. إذْ يقول: «إن الغرب حالياً، في أوج قوته، مقابلة بالحضارات الأخرى، فقد اختفت الدولة العظمى الخصيمة له من على الخريطة، والنزاع العسكري بين الدول الغربية أمر لا يتصور، والقوة العسكرية للغرب بلا منافس..» وهي عبارات يشتم منها استدماجاً لمفهوم الدولة في سياق الحديث عن الحضارة.

ولا خلاف في كون العامل الحضاري ذا أهمية بالغة في علاقات الشعوب والأمم.

وهينتنغتون وهو يركز على البعد الحضاري، يسعى إلى جعل الباعث الحضاري للحروب مقابل الباعث السياسي والاقتصادي والأدلوجي. وهن مكمن الخطأ لأن الحروب الحضارية، وكما أكدنا سابقاً، تتم من خلال كل تلك المصاديق. وإذا كان الاتحاد السوفياتي سابقاً قد وجد في المنظومة الشيوعية بديلاً عن أدلوجته الحضارية المحلية، فذلك لاعتباره الشيوعية نقيضاً حتمياً لليبرالية الغربية.

والشيوعية السوفياتية ـ أو المسفيتة ـ خضعت لتحوير محلّي، ووجدت لها رموزها في الموروث الروسي، في الشعر والأدب والتاريخ السياسي.. فالأدلوجة الشيوعية السوفياتية لم تكن تحارب الغرب أدلوجياً محض، بل سرعان ما تجسدت في انبعاث ثقافي وحضاري. إنها بالأحرى حرب حضارية بواجهة أدلوجية. وفضلاُ عن ذلك، نقول، أن الاتحاد السوفياتي واجه الغرب أدلوجيا لا سياسياً فحسب. وكانت الشيوعية فضلاً عن أن لها أنصارها ومنظورها داخل المجتمعات الغربية، هي النقيض الذي نشأ وترعرع في أحضان الحضارة الغربية. وما كان ماركس وحاشيته يعلقون أمل التحويل الاشتراكي على غير البلاد الغربية، وتحديداً بريطانيا. لقد كانت الشيوعية التي صدّرها الغرب إلى العالم مُنتجاً أوروبياً جاء ليغزز من مسار الحداثة الغربية وليغير مجرى النظم التي كنت ولا زالت تمثل في نظره الوجه البشع للحضارة الغربية. لم تكن الشيوعية نقيضاً حضارياً للغرب، بل هي نقيض لخيار غربي، أي الليبرالية والرأسمالية. وإذن ما حدث كان مخاضاً بين غرب وغرب، وإن كان الضحية هو العالم غير الغربي الذي دفع فاتورة الصراعات الأدلوجية الغربية.

ومع أن هينتنغتون في النهاية يتحدث عن حتمية الخلاف بين الحضارات، منبهاً إلى أن أي محاولة لاحتواء الخلاف، فاشلة بالضرورة، إلاّ أنه يرى إلى الخلاف بتشاؤمية فيما يتصل بالأمن القومي الأمريكي والغربي عموماً. الخلاف واقع لكنه خطر في آن معاً. خصوصاً إذا ظلت الحضارات غير مستوعبة لحقيقة التعايش والتكيف مع عالم متعدد الحضارات. وقد يكون هينتنغتون، رغم توجسه ليس ضد الحوار. بل إن الخلاف هو شرط الحوار، إذْ الحوار لايتم بين الأشباه والنظائر.

إن هنتنغتون، يتحدث عن ضرورة انسحاب الغرب إلى حدوده الطبيعية وبناء كيانه الحضاري الفريد دون إقحام الأنف في النزاعات الخارجية. أي جعل الحضارة الغربية حضارة منغلقة. حضارة اصطفائية لكنها منطوية، ورسالتها داخلية محلية. فهينتنغتون يؤسس لنموذج حضاري معزول وإلى غرب مغلق. وكان أجدر بالمحلل الأمريكي، أن

يكسر هذه التشاؤمية أكثر ليعلن إمكانية حوار حضاري ضمن آفاق مختلفة. إننا نعتقد أن الحوار ممكن والثقافات تتحاور باستمرار وفي كل الأحوال. فحتى في ظل الصراع يتم الحوار، لكنه حوار متنكر، يجعل الأعداء يتقابسون بشكل عميق. فقد يزداد المتخلف كراهية لتخلفه، كما يزداد المتغطرس كراهية لاستكباره.. هو حوار بطيء ومتنكر، لكنه يتم بثمن غالي؛ حروب ودمار!

الحوار ليس بين حضارات، بوصفها هويات ثقافية، بل هو حوار بين ثقافات بوصفها حضارات ممكنة. أي ما نريد توضيحه الآن، هو أن الحوار ممكن حينما يتم في مشهده الحقيقي، حوار بين الحضارة والثقافات الأخرى.. بين الحضارة الموجودة والحضارة الممكنة.. حوار بين الفعل والقوة.. بين الواجب والممكن.. أي بين الوجود والسلب!

الآخر في نظر هينتنغتون منازع بالضرورة. وتماماً كما هو المنظور السياسي في العلاقات الدولية، يرى الحضارات الأخرى خصوماً وأعداءاً ومنافسين. الأمر الذي يؤكد على حضور مُكثّف لروح التوجس. وفيما يظهر أن المحلل يقرأ الأوضاع ويحلل الوقائع السياسية والتاريخية بمنظور كلاسيكي جدّاً، لا يكاد يلتفت إلى ما هو أكثر فاعلية وظهوراً من انسياب الحضارات ـ أي الثقافات ـ فهو يرى بأن «إحياء الدين أو ثأر الإله» مثلما وصفه جيل كيبل يوفرّ أساساً للهوية والالتزام، يتجاوز الحدود الوطنية ويوحد الحضارات».

الواقع، أن الهويات هي اليوم في موقف ممانعة ليس أكثر من ذلك. بل إن ما يوفر هذه القدرة على التجاوز عبر الحدود، هو ذلك البعد الذي حاول هينتنغتون إخفاءه. أعني انهمار الراسميل. ولو شئنا القول «ثأر الاستثمارات» الذي يعبر الحدود الوطنية ويحتوي العالم. فما يلفت أنظارنا، هو أن هينتنغتون يقلل من أهمية العولمة الاقتصادية وعودة الدين الابيقوري وثأر الراسميل. فالمسافة التي يقطعها النقد اليوم تقدر بالسرعة الضوئية. وما يقطعه الراسميل، لا تقطعه الأديان. وما يوحد الاستثمار والمصالح لا توحده الأفكار. والغرب المتوحد اليوم على خرائط ممزقة وقوميات ولغات مختلفة، وحدت بين أقطابه المصالح، لا المبادئ. فقد كان الغرب غرباً يوم اجتاحته الحروب والنزاعات. وهذا ينقض بالضرورة أن الغرب توحده المبادئ المشتركة. إن اختيار معيار النموذج الحضاري جعل هينتنغتون يستهين بالإنجازات الاقتصادية التي أصبحت جوهر عالمية الغرب وليس أفكاره. ويرى أن جوهر الحضارة الغربية يتجلى في (الماغنا كارتا) لا (الماغنا ماك). والحال ـ نقول ـ أن انتشار الحضارة الغربية راجع إلى الماغنا ماك .. فلو ظل الغرب غرباً من دون

ضميمة الإنتاج، لن يكون بالتأكيد عالمياً. وما كان (للماغنا كارتا) وهج مختلف عن أي اتفاقية أو شريعة. فالماغنا كارتا لا تغطي على شريعة حمورابي أو شريعة الإسلام ومواثيقه، أو تعاليم كونفوشيوس..

ثمة إلى جانب ذلك وعي متنامي داخل المجتمعات غير الغربية، وهو ما لفت انتباه هينتنغتون. يتعلق الأمر بظاهرتين تناقضيتين شهدتهما البلدان غير الغربية. ففي الحقبة السابقة، كان التغريب محصوراً في نخب تلقت تكوينها في الجامعات الغربية، في حين كان الالتزام بالتقاليد الأصلية من شأن الجماهير وعامة الناس. لكن سرعان ما انقلبت الصورة، فأصبحت هذه النخب هي الأكثر معارضة للغرب، في حين أصبحت الجماهير والعامة في وضع أكثر تقبلاً للتقاليد الغربية. وهذا إنما يعكس انقلاباً في مسار التحول الاجتماعي والتربوي في البلاد غير الغربية. ومن المؤكد هنا، أن هينتنغتون قدم وصفاً عاماً ولفت إلى ظاهرة دون أن يمعن في تحليلها. ما يعني أن قراءة كهذه لا تقوم على فهم عميق للأحداث والتفاعلات والتطورات التي حصلت في مسار العلاقة المتوترة بين الغرب وأغياره. ولا يحاول المحلل الكشف عن من هو المسؤول عن هذا الانقلاب في الموقف. وكيف زال مفعول الدهشة عن النخب، وكيف تم نزع الرواسب التقليدية عن الجماهير؟ وهل معنى ذلك، أن الجماهير أصبحت أكثر وعياً من النخبة أم أن الأمر يدعونا إلى مزيد من التحقيق؟

لا أريد هنا أن أطيل في إحصاء كبرى التناقضات الهينتنغتونية، لكن يمكننا الوقوف عند تلك المفارقة العجيبة. ألم ينعى هينتنغتون تتفيهنا للحضارة الغربية، حينما اعتبر أن جوهرها يكمن في الماغنا كارتا ـ وما يناظرها ـ وليس في الماغنا ماك والأطعمة الدسمة؟ فكيف به يعود، ليؤكد أن الجماهير في المراحل اللاّحقة أصبحت أكثر تقبلاً للتقاليد أو الثقافة الغربية... وهل انفتاح الجماهير كان على ـ الماغنا كارتا ـ أم على ـ الماغنا ماك ـ .. أليس هو تقبل تمليه ثقافة الاستهلاك للمُنتج الغربي في الأطعمة والأشربة والملبس والمركب.. أليس هذا تتفيه للانفتاح على الغرب. لا، بل أليس هذا مناقضاً للنموذج الحضاري.

النص الهينتنغتوني، نص متخم بالتناقضات، وللأسف، إن هذه التناقضات إذا تأملناها من منظور استراتيجي أمريكي، فهي ليست تناقضات حقيقية. إنها تناقضات من وجهة نظرنا نحن ليس إلاّ. وهينتنغتون واعي تماماً بذلك اللّوم الذي يصدر عن العرب والمسلمين تجاه المواقف المزدوجة للسياسة الخارجية الأمريكية، وخاصة بخصوص

الصراع العربي ـ الإسرائيلي. إنه يرى في سياسة الكيل بمكيالين أمراً طبيعياً جداً، في أفق الصدام الطبيعي بين الحضارات. حتى أنه يرى بأن لا نجاح أو مردودية للتكتلات الإقليمية الاقتصادية إلاّ إذا راعت جانب الاشتراك الثقافي بين هذه القوى الإقليمية، «إلا أن النزعة الإقليمية الاقتصادية من الناحية الأخرى، قد تنتج فقط عندما تضرب بجذورها في حضارة مشتركة. فالجماعة الأوربية تقوم على الأساس المشترك للثقافة الأوربية والمسيحية الغربية. ويتوقف نجاح منطقة التجارة الحرة لأمريكا الشمالية على الالتقاء الذي يجري حالياً بين الثقافات المكسيكية والكندية والأمريكية».

وبمقدار ما كان هينتنغتون يمعن في تقديم الشواهد والأدلة على فشل أي مشروع إقليمي تكتلي إذا لم يكن له قاعدة ثقافية مشتركة، كان يناقض موقفه من طبيعة سياسة الكيل بمكيالين تجاه الصراع العربي ـ الإسرائيلي. فهي من ناحية، سياسة طبيعية، لأنها قائمة على مفهوم الأحلاف. ومن ناحية أخرى هي سياسة خاطئة لأنها تراهن على المستحيل! لقد كشف هينتنغتون من خلال تناقضه هذا عن كبرى الأخطاء في السياسة الخارجية الأمريكية. بل إن الرؤية الهينتنغتونية تكشف عن تهافت مشروع (الشرق أوسطية) الذي بشر به الفصيل الأكثر غربية وتحالفاً ـ حزب العمل ـ في الكيان الصهيوني. والفصيل الذي يمثل خيار الحوار والتفاوض. الأمر الذي يؤكد على تهافت مشروع جسم ثقافي غريب ـ زرعه الغرب وأنشأه كما يؤكد ذلك هينتنغتون ـ في مجال إقليمي مختلف ومعادي. وبأن استمرار وجود كيان حضاري غريب في قلب الوطن العربي، سوف يكون حتماً باعثاً لأخطر أشكال الصدام والحروب في المستقبل. إن هينتنغتون، لا يقدم درساً لنا كعرب أو مسلمين ولا إلى الغرب باعتباره مجاله الإقليمي.. بل ويقدم الدرس لإسرائيل بوعي منه أو بلا وعي. وهو أن الغرب الذي أنشأها، يبدو اليوم أعجز من أن يواصل احتواءه للعالم. بل وحان الوقت لكي يتراجع إلى حدوده الطبيعية ويكفّ عن إقحام أنفه في النزاعات الإقليمية الخارجية. كما أن وجود كيان يتيم في قلب محيط حضاري معادي، كل هذا يعزز من بؤس الكيان الإسرائيلي وغموض مستقبله. فهينتنغتون يقوّض مقومين أساسيين لا تقوم بغيرهما إسرائيل:

1 ـ إمكانية اندماجها في المنطقة، وهذا مستحيل بمنظور النموذج الحضاري..

2 ـ الدعم الغربي، والأمريكي تحديداً، وهذا في طريقه إلى الزوال..

وإن كان هينتنغتون لا يقول ذلك صراحة أو حتى تلميحاً، فإن مقالاته تنطق بما لم

يقصد قوله. وهذا إنما يؤكد على أنه كلما كان التحليل أمريكياً خالصاً، إلاّ ورأى في الدعم الأمريكي لإسرائيل عبثاً استراتيجيا. فهل تستوعب إسرائيل الدرس؟! وإذا كان هينتنغتون نفسه يؤكد بالتحليل والأرقام، أن الغرب والولايات المتحدة الأمريكية عاجزة اليوم عن ممارسة الاحتواء، فهل يا ترى إسرائيل تضمن استمرار قدرتها على الاحتواء؟!

إن الحرب الحضارية التي يخوضها العالم العربي والإسلامي ضد إسرائيل تعزز من مواجهته للغرب. باعتبار إسرائيل مشروعاً غربياً يتراءى لهينتنغتون، حيث يؤكد على ذلك: «ووقعت حروب عدة بين العرب وإسرائيل التي أنشأها الغرب».

إن درساً أهم من ذلك يقدمه هينتنغتون لإسرائيل. وهو أن بناء الغرب يتطلب قدراً من رأب المواقف الأوروبية التي باتت تمثل منفذاً للاختراق. وعلى الرغم من أن هينتنغتون وهو يمثل المنزع الأمريكي يستهين بالسياسات الأوروبية الناشزة، حيث يراها سياسات غير استراتيجية، لا لشيء إلاّ لأنها أحياناً تغرد خارج السرب. فالموقف الأمريكي هو موقف استراتيجي دائماً. غافلاً عن أن روح الهيمنة الأمريكية باتت تزعج الكيانات الأوربية وتلغي خصوصياتها المحلية. فالفرنسيون يتحدثون اليوم عن الأمة الفرنسية، كذلك الألمان. إلا أن هينتنغتون يرى بأن التناوب بين الأوربيين والأمريكان على تزعم الحضارة الغربية أمر تاريخي. بل إنه يدعوا إلى صيغة أوروبية أمريكية لتعزيز الغرب. وهو بذلك يتوجس من كيانات أخرى مثل الصين التي تستغل هذه الخلافات وتزيد في زرع الشقاق بين الأوربيين والأمريكان أو بين الأوروبيين نفسهم. إذا كان هينتنغتون يؤكد على أن استمرار قوة الغرب رهين بتعزيز وحدته الداخلية، وذلك بنهج مزيد من التضامن، فكيف سيكون الأمر يا ترى بالنسبة لإسرائيل؟ خصوصاً وان هينتنغتون يرى أن جوهر الخلاف بين أوربا وأمريكا ليس في المصالح بل عادة ما يكون بسبب النزاعات الخارجية أو الكيانات الأخرى. فهل الغرب سيظل قابلاً بهذا التمزق ليحمي إسرائيل إلى الأبد؟.

من جهة أخرى نقول، بأن إسرائيل فضلاً عن أنها كيان غريب على المجال الإقليمي، فهي دولة فسيفسائية معقدة ومتناقضة. وكان على العرب أن يستفيدوا من هذا الشرخ، ليزيدوا من تمزيق الخريطة الوهمية للكيان الصهيوني. وهذا ما يعني مواصلة المناورة. إن المجتمع الإسرائيلي كيان لقطائي يحتضن ثقافات متناقضة. وبالمنظور الهينتنغتوني نفسه نجدنا أمام كيان ممزق بين ثقافات. فاليهودي الشرقي قاطن في مجال حضاري لا يمكنه التعايش فيه سلمياً مع اليهودي الروسي أو الأمريكي. وهذا ما يفسر صراع الهويات، الحاد، داخل إسرائيل. الصراع الذي ليس له سوى مآل واحد، انفراط عقد الكيان

الإسرائيلي. فاليهودي الشرقي الذي عاش في أحضان الثقافة العربية الإسلامية كان أكثر اندماجاً منه في كيان تجميعي ترعاه الإدارة الصهيونية ذات الأصول الغربية. وبالنتيجة يمكننا القول، أن فكرة النموذج الحضاري لهينتنغتون تعزز بصورة موضوعية ـ ومن دون وعي منه ـ الخيار الإسرائيلي الصعب، لكنه الخيار الأخير؛ على إسرائيل أن ترحل!.

■■ العودة إلى المدارات الحزينة

على الغرب أن يتراجع عن مهمته الرسولية، فهو كيان فريد مغلق على خصوصياته. والديمقراطية هي واحدة من الخصوصيات الحضارية للغرب. ومن هنا، فإن الخطاب الهنتنغتوني يرفض التبشير بالديمقراطية، ليس فقط لأنها خاصية غربية، بل لأن وجود الديمقراطية في الخارج هي خطر على الغرب. فالديمقراطية الغربية تفضل أن تحاور الاستبداد. إنها من مفارقات الديمقراطية ـ كما يصفها هينتنغتون نفسه ـ فتفادي العدوان ضد الغرب يتطلب تعزيز الكيانات الديكتاتورية والتنكر للديمقراطية ـ الغربية ـ خارج حدود الغرب. وهو ما يعني أن الغرب أولّ مجهض لكونية الديمقراطية.

ففي كل الأحوال «يعتبر التفاعل بين الإسلام والغرب صدام حضارات». وتلك هي واحدة من المفارقات الهينتنغتونية، والتي هي بالأحرى تعبير أيضاً عن منظور استراتيجي للولايات المتحدة. فالغرب كفّ ـ قبل هينتنغتون ـ أن يكون رسولا للمبادئ الديمقراطية. وهذا في حدّ ذاته دليل على أن صراع المصالح هو الحاكم. وأن ما يصفه هينتنغتون بصراع الحضارات، يكشف عن أن الوجه الحضاري هو هذه الميكيافيلية السياسية التي ترى في حق الآخر في الإنبعاث والإنماء خطراً محدقاً على الأمن القومي الأمريكي. فإنماء العرب وإنماء الجنوب، هو قضية أمنية في حسابات الاستراتيجية الأمريكية.

إن النص الهينتنغتوني يعكس ظاهرة المنتج الأمريكي التقليدي. أي تقديم الغرب بوصفه ذاتا فصامية يتساكن في لا وعيها الشيطان والملاك.. السوبرمان والمضطهد.. غرب معزول ومنغلق زاد هينتنغتون في إمعان عزلته. وهو في النهاية يرسم ملامح حضارة ممزقة، لا يجمع بينهما سوى (المصالح). وزمان العولمة الذي أطل علينا بعلامات جديدة، يؤكد على أن المستقبل هو لحضارات تنزع إلى ما فوق الهويات، أي حضارة تحمي الخلاف وتتعالى على موضوعاته. فهل يمكننا القول، أن فكرة النموذج الحضاري لهينتنغتون تناقض مسارات التحول إلى العولمة، باعتبارها مشروعاً لحضارة بلا هويات؟؟

في الختام

هل بعد كل هذا السجال، نستطيع القول، بأن الغرب قد شارف على الإفلاس. أم هل أن الحضارة الغربية شرعت في تجميع أغراضها كي ترحل إلى الأبد؟ وهل من مصلحتنا نحن عوالم الشرق أو الجنوب، أن تنهار حضارة بهذا الاقتدار؟ طبعاً إن الحضارات لا تسقط. الذين يسقطون هم ممثلوها. فما رأينا يوماً إنجازاً علمياً اندثر بزوال (الحضارات). لم يمت الأسطرلاب مع الحضارة العربية ولا التحنيط مع الفراعنة ولا الهندسة مع الإغريق.. ولن يموت الحاسوب مع أفول نجم الغرب. فكل أمة تسلم آخر منتجها إلى أمة أخرى ناهضة في هذا المسلسل التناوبي للحضارات، فالحضارات لا تموت!

إننا نعزز وجهة النظر الهينتنغتونية، القاضية بضرورة تراجع الغرب عن فكرة العالمية. ونحن نعتقد أن هذا التراجع لو تمّ فعلاً ـ وهو أمر مستبعد الآن ـ تجعل الآخر أكثر إمعاناً وتفهماً. بل لحصدت من عولمة القيم الغربية ما لم تحصده منها بسياسة الهيمنة والاحتواء.

إن الحديث عن الغرب وشجونه يتصل بموقف حضاري عام. ولكن هذا لا يبرر قضية الاحتضار الداخلي الذي استفحل محلياً. إن مطلب الإنسان العربي في الحياة الكريمة ليس بالضرورة يمر عن طريق الغرب. فالأمم والحضارات، قبل الغرب وبعده، كانت وستظل تعرف طريقها ـ كالسيل ـ إلى الكرامة، استناداً إلى معاييرها وقيمها. وإذا كانت أكثر القيم أهمية في الغرب هي ـ حسب هينتنغتون ـ أقل أهمية عند الأغيار، فمعناه، أن أي جنوح للعالمية على أساس المناورة والإكراه، هو نزوع لا أخلاقي.

إن حاجتنا إلى التعليم والصحة والغذاء والتقنية والحرية والكرامة.. كل هذا لا يتم في ظل الكيانات الممزقة. فتحديد الموقف الحضاري شرط لامتلاك الفاعلية. إننا تجاوزنا

خطاب (النهضة). فالوطن العربي والإسلامي واعي بضروراته، ومدرك لرسالته. لكننا نتحدث عن عوائق تحول دون القبض على الدينامية المناسبة في لعبة الانبعاث.

إننا نريدها عالمية تجعل الهويات المختلفة تلتقي في أنماط حضارية موحدة. على خلفية وحدة حضارية وهويات متعددة. فالصراع قانون عام ملازم للوجود والبقاء. وسواء أتحاورنا أم تصادمنا، يبقى الصراع حتمية كونية، وأرضية ضرورية للحوار. فالذين يتصارعون ويتدافعون هم الذين يتحاورون. ففي قلب الصراع، يتفتح اللاّ وعي لالتقاط النافع. فالمواجهة مع الآخر، إن بالصدام أم بالتعايش، تخلق هامشاً للمقابسة. حيث ليس من الضرورة أن يسلك المغلوب دائماً مسلك الغالب. فما أكثر اللحظات التي يسلك فيها الغالب طريق مغلوبه. لقد تفوقنا يوماً على الإغريق، فلم نجد بعدها غضاضة في أن نقتبس منهم فنونهم. وتفوق علينا الغرب واقتبس منا الكثير. وقبل ذلك بفترة، اجتاحنا المغول، ثم ما لبثوا أن أسلموا!

إن للمقابسة كما يظهر من حديث أبي حيان التوحيدي، شرط رئيس، يتجلى في معاناة ـ ومتعة ـ المجالسة. فـ«ينقطع عن الازدياد من الحكمة بمجالسة أهل الحكمة، إما مقتبساً منهم وإما قابساً لهم».

فهل العالم مهيأ للالتزام بشرط المُجالسة، وهل في وسع الثقافات أن تخضع لسنّة الإقباس والإقتباس؟

ذلك هو الخيار الأخير، في عالم تكاثرت ثقافاته، وتكاثرت شروره!

المراجـع

- ألفين توفلر: تحول السلطة، ترجمة حافظ الجمالي. أسعد صقر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1991، دمشق.
- بليخانوف: دور الفرد في التاريخ، ترجمة وتقديم احسان سركيس، المكتبة: منشورات الاشتراكية، دار دمشق للطباعة والنشر، 1974 ـ دمشق.
- توينبي، أرنولد: تاريخ البشرية، ترجمة د. نيقولا زيادة ـ بيروت 1985، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.
- جيرالد بوكسبورغ، هارالد كليمنتا: الكذبات العشر للعولمة، ترجمة عدنان سليمان، مركز الرضا للكمبيوتر، دار الرضا ط1 ايلول 1999، دمشق.
- كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، 1992.
- محمد العالم الراجحي: حول نظرية حق الاعتراض في مجلس الأمن الدولي، ط 1989، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان.
- ماركوز، هربرت: الانسان ذو البعد الواحد. ترجمة ج.طرابيشي، بيروت 1971.
- هنري كيسنجر، مذكرات كيسنجر، ترجمة فريجات، دار طلاس ـ دمشق.
- Althusser, louis; Ecrits philosophiques et politiques, 420 Tome 11. Editions -1995 . stock / iMEC.
- Abdel Aziz Belal, Imperatifs du developpement national, p:43-44, Bulletin Economique et social du MAROC, RABAT,1984.
- Arendt, Hannah: L'imperialisme, P71, Tr. de L'anglais par Martine leiris 1982, librairie Arthene Fayard - France.
- Benedict, R: Echantillons de civilisation, P75, Traduit par Raphael.
- Braudel, Fernand: La Mediterranee et le monde Mediterraneen T2- 1985, Armand colin.
- Braudel, Fernand: LA Dynamique du capitalisme. P70 les editions Arthaud, Paris 1985.

- Derrida, Jacques: L'ecriture et la difference, P-409, 1967, Ed. Seuil.
- Gazeneuve, jean: Dix Grandes notions de la Sociologie, P.e3 Editions du Seuil 1976.
- Gourhan, A. leroi: le Geste et la parole, P247. Tome 1, Paris.
- Gouet, J.F. Couet J.Bremond, pays sous-developpes ou pays en voie de developpement? Tome, 1 P:24, collection, Profil Dossier (512) Hatier, Paris, 1978.
- Herskovits, M.J: les bases de l'anthropologie culturelle. P6 Traduit par vaudou, Paris-Payot.
- Malinowski, Bronislay: une theorie scientifique de la culture, P66, Traduit par P. clinquart, Maspero 1970, Paris.
- Malinowski, Bronislay: Trois essais Sur lavie sociale des primitifs, P11, Traduction: Jandelevitch. Payot. 1968. Paris.
- Simondon, G: Du monde d'existence des objets Techniques, introduction, Paris, aubier.
- Strauss, levy, introduction: "sociologie et anthropologie", Marcel Mauss. P: xxv5e edition "quadrige" 1993, mars paris.
- Strauss, levy: la pensee sauvage, P339, plon 1962, paris.
- Voltaire P, Dictionnaire philosophique, P298. Garnier - flammarion, 1964, Paris.
- الاحداث، النشاط الاقتصادي والسياسي في زمن الهيمنة العالمية ودولة الهامش (الكاتب)، 22/ 1/ 1992 لندن.
- برنامج الأمم المتحدة للتنمية، التقرير العالمي حول التنمية البشرية 1999.

cf. Pnud, De Boek, Bruxelles, 1999.

- الحروب والحضارات، اصدار المؤسسة الفرنسية لدراسات الدفاع الوطني، تأليف مدرسون في المعهد الفرنسي لعلم الحرب. ترجمة: أحمد عبد الكريم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ط نيسان 1984.
- الغرب وبقية العالم بين صدام الحضارات وحوارها؛ مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ط1، بيروت 2000.
- Problemes economiques, n = 2.611, 14/7/1992.
- Ramses gg.